2

ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE FILOSOFÍA

Concepciones de la ética

Edición de
Victoria Camps
Osvaldo Guariglia
Fernando Salmerón

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

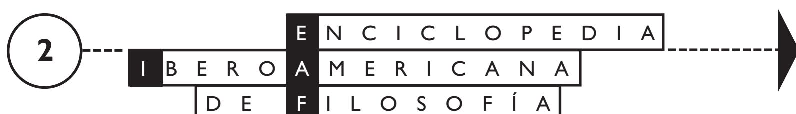


Concepciones de la ética

Concepciones de la ética

Edición de
Victoria Camps
Osvaldo Guariglia
Fernando Salmerón

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas





Primera edición: 1992
Primera reimpresión: 2004

© Editorial Trotta, S.A., 1992, 2004, 2013
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992, 2004, 2013
Departamento de Publicaciones
Vitruvio, 8. 28006 Madrid
Teléfono: 91 561 62 51
Fax: 91 561 48 51
E-mail: publ@orgc.csic.es

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 978-84-87699-48-1 (Obra completa)
ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-388-8 (vol. 2)

Comité de Dirección

Manuel Reyes Mate
Director del proyecto

León Olivé

Osvaldo Guariglia

Miguel A. Quintanilla

Francisco Maseda
Secretario administrativo

Pedro Pastur
Secretario administrativo

Comité Académico

Javier Muguerza	*Coordinador*
Ernesto Garzón Valdés	Argentina
Elías Díaz	España
Luis Villoro	México
David Sobrevilla	Perú
Humberto Giannini	Chile
Guillermo Hoyos	Colombia
Pedro Cerezo	España
Juliana González	México
José Baratta Moura	Portugal

Instituciones académicas responsables

Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid
(Director José M. González).

Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México
(Directora Paulette Dieterlen).

Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires
(Directora Ana María Mustapic).

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es un proyecto de investigación y edición, puesto en marcha por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México y del Centro de Investigaciones Filosóficas (Buenos Aires), y realizado por filósofos que tienen el español por instrumento lingüístico.

Existe una pujante y emprendedora comunidad filosófica hispanoparlante que carece, sin embargo, de una obra común que orqueste su plural riqueza y contribuya a su desarrollo. No se pretende aquí una enciclopedia de filosofía española sino articular la contribución de la comunidad hispanoparlante a la filosofía, sea mediante el desarrollo cualificado de temas filosóficos universales, sea desentrañando la modalidad de la recepción a esos temas filosóficos en nuestro ámbito lingüístico.

La voluntad del equipo responsable de integrar a todas las comunidades filosóficas de nuestra área lingüística, buscando no sólo la interdisciplinariedad sino también la internacionalidad en el tratamiento de los temas, nos ha llevado a un modelo específico de obra colectiva. No se trata de un diccionario de conceptos filosóficos ni de una enciclopedia ordenada alfabéticamente sino de una enciclopedia de temas monográficos selectos. La monografía temática permite un estudio diversificado, como diverso es el mundo de los filósofos que escriben en español.

Queremos dejar constancia del agradecimiento debido a quienes formaron parte del Comité Académico, haciendo posible este proyecto, y que han fallecido: Carlos Alchourrón, Ezequiel de Olaso, J. L. López Aranguren, Fernando Salmerón y Javier Sasso.

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es el resultado editorial de un Proyecto de Investigación financiado por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología y por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia. Cuenta también con la ayuda de la Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid.

CONTENIDO

PRESENTACION

Victoria Camps

Dos grandes apartados permiten dividir a la filosofía moral que va del siglo XIX hasta el presente, desde los cuales es posible entender lo que está ocurriendo hoy. La llamada filosofía contemporánea —se ha dicho muchas veces— es poco homogénea, compuesta de direcciones aparentemente divergentes. Sin embargo, un mismo trazo une a los grandes maestros de la filosofía posthegeliana: su voluntad de evitar el sistema, sus reparos contra la pretensión de explicarlo todo. La filosofía empieza a hacerse de otra manera, como réplica al método que hicieron suyo los modernos y que culmina en la filosofía trascendental kantiana. Ya Hegel, en el ámbito concreto de la ética, intenta una vía distinta, no del todo afortunada, más ceñida a los hechos, pues la ética es —no hay que olvidarlo— filosofía *práctica*. Le siguen los grandes críticos, los filósofos de la sospecha, cuyo portavoz más característico es Nietzsche, los cuales se revuelven sin remisión contra la filosofía moral misma o contra la moral cristiana que ha sido, implícita o explícitamente, su objeto de reflexión.

El segundo período, que empieza bien entrado este siglo, representa una recuperación de la ética, la cual, a su vez, empieza a ocupar un lugar central en la actividad de los filósofos. Las últimas estribaciones de la filosofía analítica, a la que debemos una crítica menos demoledora que las anteriores y, por tanto, más conservadora de un cierto tipo de discurso, dan el paso a las teorías éticas de nuestro tiempo marcadas, incluso en el continente, por una impronta claramente anglosajona.

I. LA CRISIS DE LA ETICA MODERNA

El sistema de Kant es, al mismo tiempo, filosofía crítica y filosofía trascendental. Como pensamiento crítico, señala límites entre lo que se puede conocer y lo incognoscible, entre lo que debemos hacer y lo que sólo puede ser objeto de esperanza. Como pensamiento trascendental, consagra una

perspectiva que permite dar cuenta de la posibilidad de la ciencia y la realidad de la moral: la perspectiva antropológica, ese «giro copernicano» que consiste en indagar en el ser humano las constantes explicativas del conocer y del actuar. Kant ideó un sistema perfecto, tanto que se quedó en la mera formalidad, ajeno a toda contingencia material. La ética, concretamente, quedaba perfectamente definida, especificada con criterios exactos. En teoría, los problemas morales podían resolverse, pero, en la práctica, quedaban presos de antinomias irresolubles. El mismo Kant lo reconoció al preguntarse insistentemente: ¿cómo es posible que la razón pura sea práctica? ¿cómo es posible que los imperativos salidos de la razón pura sean la garantía moral de la práctica que da seguridad a nuestros juicios? ¿cómo justificar una idea de deber que no coincide con la felicidad? ¿de qué sirve una razón práctica que no obliga de hecho a la voluntad? Por eso Kant cree en su sistema trascendental y, al mismo tiempo, duda de él. Conoce sus deficiencias, sabe que la razón pura práctica no es capaz de resolver sus propias antinomias, porque una cosa es la racionalidad pura, y otra, muy distinta, una práctica contaminada de irracionalidad. Pese a todo, no lo duda, apuesta por la validez de la razón y por una moral impecable, se ajuste o no a los hechos. La experiencia jamás podrá ser el árbitro de la ética si ésta pretende fijar unos valores absolutos e indiscutibles. La ética que Kant defiende es una ética sin concesiones a la realidad de ningún tipo, una ética que jamás caerá en la tentación de traicionarse a sí misma para hacerse más llevadera o más soportable. La rigidez y la inflexibilidad que suelen achacársele a Kant contrastan con la desconfianza que él mismo muestra hacia el cumplimiento de la ética. Consciente de la escisión que sufre el ser humano entre el ser y el deber ser, Kant defiende la validez de un deber ser absoluto al tiempo que desconfía profundamente de la capacidad moral humana.

El sujeto moral que Kant vislumbra es, así, un ser permanentemente insatisfecho y crítico por la inadecuación de la acción a los principios éticos. El filósofo que buscaba unos criterios de moralidad que permitieran juzgar cabalmente las costumbres, descubre que esos criterios ponen el listón terriblemente alto, tanto que ninguna acción merece ser bendecida por ellos. De ahí que un romántico como Schiller ironizara en seguida al propósito, y que el formalismo de Kant no pudiera evitar las críticas de sus seguidores más inmediatos. Por ejemplo, Hegel, en la *Fenomenología del espíritu,* muestra las insuficiencias de una *Moralität* universal y abstracta, un absoluto inútil para la acción. Si obrar moralmente consiste en asumir el puro deber, siempre será preciso renunciar a obrar. Hegel contrasta el deber puro con la indeterminación de la conciencia ignorante y sensible, el juicio moral universal con la conciencia particular. Y, así, sitúa la «eticidad» más en la lucha por el reconocimiento, más en el conflicto, que en una autoidentidad inabordable, porque sabe que lo particular no puede ser, al mismo tiempo, universal. Piensa Hegel que la «conciencia moral concreta» debe oponerse a la conciencia moral pura —o trascendental— kantiana, la conciencia que actúa aun a sabien-

das de su imperfección, a la conciencia que sólo juzga las debilidades de la acción real. La buena conciencia hegeliana es la conciencia convencida de la rectitud de su acción, y que lucha por el reconocimiento y por la superación del subjetivismo de su punto de vista. Es la conciencia que sabe que el error está en su mano, pero ese saber de su propia falibilidad no le impide actuar, porque sabe también que la acción es necesaria y que podrá ser perdonada por las faltas cometidas. Frente al juicio kantiano que aspira a hablar en nombre de la razón y de la verdad, la conciencia moral concreta representa, para Hegel, sólo una parte de la verdad total.

Desde Hegel hasta bien mediado el siglo XX, los filósofos más sobresalientes han coincidido en la tesis de que la moral universal es un engaño. El individuo, que es, a fin de cuentas, el sujeto moral, no puede ir más allá de su contexto al proyectar los grandes y fundamentales imperativos éticos. Pretende universalizar lo que, de hecho, vale sólo para unos cuantos, para los que comparten unas mismas condiciones económicas y sociales. Marx será mucho más crítico que Hegel con respecto a la ética. La concibe como ideología pura, una supraestructura alienante e ilusoria sin otra misión que la de legitimar lo que hay. De hecho, los seres humanos no necesitan una moral para ver transformado su mundo. Necesitan, más bien, que sean transformadas las condiciones de inhumanidad en que vive la mayoría, víctima de la desigualdad y de la injusticia. No es la teoría, sino la práctica, el cambio de las circunstancias reales, lo que eliminará ciertas ideas de las mentes humanas. Las ideas expresan siempre e irremediablemente las relaciones materiales dominantes; la dominación material se refleja en la dominación ideológica. Se ha repetido hasta la saciedad: son las ideas de la clase dominante las que hablan en nombre de «la razón», «el universal», «la idea» de hombre. Por ello, las ideas religiosas, políticas, éticas no pueden ser, de ningún modo, móviles de una praxis liberadora de toda la humanidad. Es preciso modificar las relaciones de producción, transformar la infraestructura económica para que deje de haber dominantes y dominados. Entonces, las ideas sobre la realidad serán también distintas. Ese cambio, además, no se producirá por mero voluntarismo de unos cuantos hombres, sino, sobre todo, por necesidad histórica, porque estallarán las contradicciones engendradas por la economía capitalista. Bajo ese especial modo de producción, la riqueza se distribuye desigualmente, el interés individual y el interés común no llegan a coincidir jamás y, sin embargo, ese interés común, disociado del interés individual, adquiere la forma del Estado, forma ilusoria de la comunidad social. Ni el Estado ni el derecho son expresión de la voluntad general. Son, por el contrario, un poder extraño que aliena a las conciencias individuales.

Las tesis de Marx, de sobra conocidas, le llevan a concluir que la alienación no podrá superarse nunca por la vía de la prédica moral. Por el contrario, será precisa la transformación de las estructuras materiales, culpables de la enajenación que sufren tantos seres humanos. La recupe-

ración de la vida sólo se conseguirá, a su juicio, por la abolición de la propiedad privada y otras formas de producción, como el Estado, el derecho, la moral o la ciencia. La unión de individuo y ciudadano se logrará cuando el individuo se vea desprovisto de su condición de burgués propia de un mundo protagonizado por la lucha de clases y la división del trabajo. Las ideas morales o filosóficas en general no contribuyen a superar ese mundo, más bien lo consagran y lo justifican al no darse cuenta de su procedencia. La ley y la moral son, a fin de cuentas, prejuicios burgueses derivados de intereses burgueses. El proletario representa, para Marx, «la pérdida total del hombre». Sólo recuperando al hombre, la clase proletaria podrá salvarse a sí misma.

Marx no se equivoca al entender que la inmoralidad es sinónimo de alienación, de extrañamiento y pérdida de identidad del individuo por estar vendido a otro o dominado por otro. Se equivoca, en cambio, como hoy sabemos muy bien, al creer que la inmoralidad del sistema capitalista llevará necesariamente a su fracaso y que la propia historia ha de encargarse de corregir la alienación y conducir a la humanidad hacia una sociedad desprovista de sus internas contradicciones y conflictos. Y se equivoca también al limitar la alienación humana concibiéndola como una simple consecuencia de la desigualdad económica. Sin duda, la injusticia de la economía capitalista es causa de alienación, pero también lo son otros muchos factores que intervienen en la construcción de ideales humanos de corto alcance, no necesariamente derivados de unas determinadas relaciones económicas.

No obstante, y aunque la explicación marxista del engaño que encierra la moral universal ya no convence, no es fácil rechazar la crítica marxista en su totalidad. Contra Marx hay que decir que la transformación moral del mundo se debe exclusivamente a la voluntad de los seres humanos que habitan en él, no a las leyes históricas. Pero con Marx hay que reconocer que la transformación moral del mundo es pura mentira si no atiende fundamentalmente a la corrección de una distribución de la riqueza radicalmente injusta e inmoral. Después de Marx ya no es lícito aceptar acríticamente los universales de la moral, se formulen éstos como imperativos o como derechos. En cualquier caso, habrá que ver si son meras declaraciones de principios sin otro fin que acallar la conciencia de los poderosos, y si siguien escondiendo los intereses de quienes tienen voz para expresarlos. Como producto histórico, la ética deberá reflejar, en sus principios, los conflictos y contradicciones de la realidad de la cual y para la cual hablan. El anhelo racional se realiza sólo en abstracto. Sólo como grandes ideales —como principios formales— los principios éticos pueden ser declarados universales. Tratar de hacerlos realidad significa desvirtuarlos con todo tipo de contradicciones, como han demostrado los mismos intentos de hacer reales los ideales marxistas. Lo cual no implica que haya que abandonar los ideales éticos por inútiles, sino que la ética ha de ir más allá de la mera declaración de principios. Tal vez sea esta crítica —hegeliana y marxista— a la moral de estilo kan-

tiano la que debamos retener para juzgar las concepciones éticas de nuestro siglo.

Otra crítica radical del pensamiento ético es la de Nietzsche. Igual que Marx, Nietzsche denuncia la falsa universalidad de los valores morales. Éstos no proceden de la singularidad de la conciencia, ya que la conciencia, a su juicio, no es particular ni singular, sino «la voz del rebaño en nosotros». En cuanto un acto se hace consciente deja de ser particular y único. En cuanto una vivencia se convierte en lenguaje, la singularidad desaparece y habla lo colectivo, pues el concepto busca la igualación de lo desigual. Nietzsche no cree en la conciencia, como no cree tampoco en la verdad moral. Los valores morales tiene un origen social, utilitario, expresión de intereses inconfesables. El significado originario de «bueno» —noble, distinguido, poderoso— se ha perdido para ceder el paso al «bueno» creado por voluntades débiles y reactivas. Todas las virtudes y los deberes cristianos no tienen para Nietzsche otra razón de ser que el resentimiento de quienes empezaron a creer en ellos para superar su debilidad y bajeza. En *La genealogía de la moral,* Nietzsche se propone desvelar el origen real de la moral cristiana, un origen «demasiado humano» para que esos valores puedan ser declarados absolutos y universales. Lejos de contribuir a la afirmación del individuo, los valores morales han contribuido a su aniquilación, a la negación de la vida humana frente a otra vida —la divina— superior e inalcanzable. Ha sido la conciencia moral la que ha dividido al individuo creándole una conciencia insuperable de culpa y deuda ante una conciencia o una norma trascendente. Al descubrir el origen humano de los valores, Nietzsche aporta nuevas pruebas que confirman su gran verdad: la muerte de Dios, esa verdad que los hombres aún no son capaces de entender ni de aceptar. En cualquier caso, el desenmascaramiento del fundamento de la moral, el reconocimiento del engaño implícito en ella sólo podrá conducir a la liberación del individuo. Liberación de ideales comunitarios, de ideales racionales y «reaccionarios» por nihilistas. El hombre libre es el ser feliz, capaz de aceptar el azar, la inseguridad y la provisionalidad de la existencia después de la muerte de Dios. Es el ser que no actúa reactivamente, que en lugar de querer la inmortalidad, quiere el instante, la eterna repetición de su propia existencia. Todo ello requiere una recreación del mundo, pensarlo con categorías no metafísicas, más cercanas a las del arte. Ser más fiel a Heráclito que a Parménides, a un mundo concebido como puro devenir que a un mundo unificado por el ser.

Tal vez la única semejanza que pueda encontrarse entre esos dos grandes revulsivos de nuestro tiempo que fueron Marx y Nietzsche, sea la de haber compartido una misma queja frente a la moral y una misma esperanza con respecto a la autosuperación de la vida humana. Es cierto que Nietzsche detesta los ideales socializantes y comunitarios que conformaron a la ideología marxista, pero Nietzsche, como Marx, se empeñó en mostrar, por encima de cualquier otra cosa, el engaño oculto en la supuesta universalidad de los valores morales. Lejos de hablar en nom-

bre de la humanidad, los valores morales eran portavoces de intereses innombrables: los intereses de la clase dominante, según Marx; los intereses de las voluntades débiles, según Nietzsche. Ambas críticas eran necesarias para poner de manifiesto la precariedad y relatividad de los absolutos, y para desconfiar de las metafísicas que pretendían dotar de sólidos cimientos a las construcciones morales. De algún modo, ambos filósofos vienen a decirnos que la búsqueda de la verdad, epistemológica y moral, emprendida por la filosofía moderna no ha llegado a buen término porque estaba errada. A partir de entonces, la filosofía deberá hacerse de otra forma.

Una de las cuestiones más antiguas de la ética, el problema de la unión de la virtud y la felicidad, es recogida por Freud quien contribuye, a su modo, a reforzar la crisis de la moral en el pensamiento contemporáneo. *El malestar en la cultura* expresa la profunda paradoja y contradicción del ser humano cuyo afán por crear una civilización que le condujera a un mayor bienestar, ha sido mayormente causa de infelicidad. El resultado de las instituciones culturales —religión, filosofía, derecho—, de todo aquello creado para regular las relaciones humanas y hacerlas más ordenadas, ha sido, sobre todo, negativo, causa de represión y malestar. La cultura ha ido imponiendo prescripciones contrarias al placer y a las necesidades vitales. La «utilidad» cultural nada tiene que ver con el bienestar individual. Así, pues, la consecuencia de la cultura ha sido, en efecto, la construcción de seres más morales, pero más reprimidos, psíquicamente enfermos. La convicción kantiana de que el deber implica poder, que sería absurdo pensar que la razón pudiera imponernos unos deberes imposibles de cumplir, esa idea es seriamente puesta en duda por el padre del psicoanálisis: no sólo es falsa la tesis de que deber implica poder, sino que, frecuentemente, el deber no ha tenido en cuenta las posibilidades del individuo. Ahora bien, si Nietzsche confió en una posible superación por parte del mismo individuo de ese aniquilamiento al que le sometía la moral, Freud no parece contemplar la misma solución. Su visión es más pesimista: la cultura —y la moral, como parte de ella— es, sin duda, causa de un profundo malestar, pero el ser humano tendrá que acostumbrarse a vivir con ese sufrimiento.

Cercano a este pensamiento sospechoso ante la bondad de la moral se encuentra Jean-Paul Sartre. La tesis central del existencialismo, según la cual la esencia del hombre es su existencia, esto es, su contigente «ser-para-sí», le lleva a entender que la conciencia se expresa en su pureza como simple negatividad: ¿qué soy para-mí?, lo que no quiero ser. El deseo de «ser-en-sí» es ontológicamente imposible. De ahí que la conciencia se viva con angustia: angustia de la ineludible libertad sin garantía alguna, sin un orden externo que nos dé confianza, sin un ideal de humanidad que perseguir o imitar. Piensa Sartre que la forma normal de enfrentarse a la situación de desamparo es a través de la *mauvais foi* moral. La adhesión a un código o a unos ideales morales trata de solventar la insatisfacción que uno siente consigo mismo buscando fuera la res-

puesta a la duda moral. Como todos sus contemporáneos, Sartre no cree en la universalidad de la moral porque no cree en su posible fundamentación. Muerto Dios, secularizada la moral, no hay valores objetivos. Es cada individuo el que debe enfrentarse a su propia soledad y elegir —inventar— su moral. El único valor ético es la libertad, y hay que querer la libertad y no la mala fe de la ley moral. Lo que deba ser el ser humano no está escrito en ninguna parte, ni hay fundamento para conocerlo. Es la existencia individual la que debe tratar de encontrarlo sin garantías de acertar, con el riesgo probable de errar en el empeño. La falta de fundamentación moral hace a Sartre incapaz de escribir sobre ella. La coherencia consigo mismo le impide elaborar un sistema ético. Un silencio que, por otros motivos, hará suyo también un pensador muy distinto de Sartre: Ludwig Wittgenstein.

La crítica de la conciencia como reducto racional del que brotan valores es una constante del pensamiento contemporáneo. Esa crítica, en el fondo, del sujeto preludia lo que ha venido en llamarse el «giro lingüístico» o el desplazamiento del interés filosófico hacia el lenguaje como mediación fundamental del conocimiento y de la expresión humana en todas sus manifestaciones. Ludwig Wittgenstein, el filósofo más singular del siglo XX, emprende una revolución que afecta decisivamente a todas las ramas de la filosofía, incluida la ética.

Aunque la obra de Wittgenstein se centra en el lenguaje y sus fundamentos, la ética ocupa en ella, según confesión del propio filósofo, un lugar básico. Conocida es la afirmación de Wittgenstein de que el *Tractatus* era un libro de ética y no de lógica como tendió a ser interpretado. Un libro en el que lo no dicho era más importante que lo dicho. Esa declaración enigmática se explica bien desde la consideración del objetivo central del libro: llegar a establecer los criterios para determinar claramente el sentido de las proposiciones. Pues tal propósito conduce a su autor al reconocimiento de que las proposiciones de la ética, como las de la estética, son, en el *Tractatus,* proposiciones de sentido indeterminable, razón por la que Wittgenstein decide que es mejor no hablar de ética. Lo ético pertenece más propiamente al mundo de lo que se «muestra» pero no se puede «decir» —como ocurre con la lógica—. La ética es un trascendental, la condición de posibilidad de un mundo ético, algo, por otra parte, fuera del alcalce del ser humano cuyas valoraciones nunca serán absolutas, sino relativas al punto de vista y posición que cada cual ocupa en el mundo. Intentar hablar de ética es querer «arrojarse contra los límites del lenguaje», ir más allá de las humanas posibilidades, puesto que la ética sería aquello capaz de revelarnos el sentido de la vida, ese sentido, por otra parte, incognoscible cuando uno se encuentra inmerso en la vida misma. Puesto que la ética no habla de hechos, sus proposiciones no se rigen por la lógica. Dicho de otra forma, no hay lógica capaz de regular los juicios de valor éticos. Wittgenstein recoge la cita de Schopenhauer según la cual «la predicación de la moral es difícil, pero su fundamentación es imposible». Fiel a una concepción kantiana de los jui-

cios éticos como imperativos absolutos y categóricos, Wittgenstein no comparte, sin embargo, la idea de Kant según la cual la experiencia de lo absoluto tiene que ver con la razón. Para Wittgenstein, lo categórico y absoluto pertenece al ámbito de lo místico. Es, por tanto, incomunicable, intransferible. De este modo, la ética viene a ser una especie de actitud frente a la realidad y frente a la existencia, una actitud cuya mediatización lingüística será, en todo caso, analógica. Si el lenguaje de los hechos, el lenguaje descriptivo, es susceptible de análisis, el de los valores no lo es. Otra forma de decir que ese lenguaje escapa a todo intento de fundamentación o explicación.

No puede decirse realmente que Wittgenstein fuera un emotivista. No obstante, su concepción de la ética tal y como se expresa en el *Diario,* el *Tractatus* y la «Conferencia sobre ética», está más cercana del emotivismo que de ninguna otra corriente ética. Como es sabido, la tesis del emotivismo de Ayer o Stevenson es que los juicios éticos son irracionales, no hay argumento capaz de demostrar su verdad o falsedad. Los juicios éticos no son, sin embargo, triviales: expresan emociones y lo hacen con la pretensión de persuadir a otros a fin de que compartan el mismo sentimiento de aprobación o repulsa frente a determinados hechos o comportamientos. El emotivismo es la consecuencia inmediata del reduccionismo neopositivista sobre el significado del lenguaje. La distinción, supuestamente clara y radical, entre proposiciones descriptivas y proposiciones valorativas, conduce al reconocimiento de unas reglas lógicas que sólo satisfacen los juicios descriptivos, siendo el resto pseudoproposiciones carentes de sentido, es decir, sin un sentido determinable o analizable. En todo caso, los juicios de valor tendrán un sentido analizable según reglas propias, distintas a las de la lógica por la que se rije el lenguaje de la ciencia. A partir de esa convicción, los filósofos analíticos, herederos del neopositivismo, pondrán todo su empeño en aclarar cuál es ese sentido propio de los juicios éticos, cuál es su función en el lenguaje. Y, así, los emotivistas sostendrán que la función de los juicios éticos es «emotiva»: un juicio como «no robarás» expresa la desaprobación del robo, al tiempo que trata de comunicar algo, de influir en las actitudes de los demás contagiándoles esa misma repulsa. De algún modo, el emotivismo está cercano al intuicionismo de Moore, según el cual no es posible definir «bueno», pero, en cambio, es posible intuir qué cosas son absolutamente buenas. Una tesis que, igualmente, sitúa a los juicios éticos en el bando de lo irracional e ilógico debido a un error de principio: creer que existe realmente una separación clara entre el lenguaje descriptivo y el lenguaje valorativo y que mantener el rigor argumentativo propio de un discurso bien construido significa no permitir que ambos lenguajes se mezclen.

Suele decirse que la filosofía después de Hegel es cualquier cosa menos homogénea, que se diversifica en una serie de corrientes o escuelas que poco o nada tienen en común. Y es cierto que Marx, Nietzsche, Freud, Wittgenstein, Sartre o Heidegger tienen poco que ver entre sí. Sin

embargo, algo tienen en común todos estos filósofos contemporáneos, y es su oposición radical al modo moderno de hacer filosofía o a una filosofía que, colgada de la especulación, ha ido perdiendo de vista la realidad. El rechazo a la metafísica como expresión última del saber total, tan característico de la filosofía analítica, de algún modo lo comparten todos los pensadores citados. Todos caen en la cuenta de errores filosóficos de principio, de la equivocación del método o del punto de partida. El sujeto del conocimiento, que fue el principio filosófico y metodológico incuestionable, desde Descartes hasta Kant, es visto ahora como un principio muy incierto. No es el sujeto cognoscente, sino el lenguaje lo que debe tomarse como punto de arranque. Esta tesis, que hicieron suya más ostensiblemente los filósofos analíticos, puede decirse que la suscriben asimismo, no sólo los herederos de Wittgenstein, sino los herederos de Nietzsche, de Husserl o de Heidegger. Una tesis que permitirá, entre otras cosas, reconstruir la filosofía moral recuperando el legado kantiano si bien adaptándolo a las exigencias y reparos de un pensamiento mucho más alejado de las certezas y de los absolutos.

II. LA RECONSTRUCCION CONTEMPORANEA DE LA ETICA Y LA VUELTA A KANT

La segunda mitad del siglo XX ha asistido a la evidente recuperación de la teoría ética, hasta el punto de que no es insensato ni erróneo afirmar que, hoy por hoy, la «filosofía primera» ya no es metafísica o teoría del conocimiento, como ocurrió en la modernidad, sino filosofía moral. Desde Kant, el pensador por antonomasia de los límites de la filosofía, no es fácil ni lícito confundir el discurso filosófico con el discurso de la ciencia. Ello ha hecho que la filosofía fuera tomando conciencia de su papel auxiliar, no exactamente de la teología, sino de las distintas ciencias o disciplinas. Propiamente, la filosofía hoy se concibe a sí misma como una reflexión sobre la cultura, siendo el comportamiento ético y político una de las manifestaciones culturales tal vez necesitadas de mayor reflexión. Tras haber ido perdiendo la mayor parte de sus temas de estudio por habérselos arrebatado las ciencias especializadas, la filosofía encuentra, en la valoración del comportamiento, un terreno de reflexión que no sólo nadie le disputa, sino que nadie quiere para sí. La sociología, la economía, la historia, el derecho —las ciencias sociales, en suma— se mantienen fieles a su pretensión de estar «libres de valores». En cambio, la filosofía superó hace tiempo los positivismos decimonónicos y de principios de siglo, para adherirse a la convicción de que la complejidad y variedad de los discursos humanos tienen poco de científicos mientras, por el contrario, están pidiendo a voces una discusión valorativa.

En gran medida, debemos la recuperación de la ética contemporánea al tesón anglosajón por seguir cultivando esa rama del conocimiento filosófico, al margen completamente de los vientos que soplaban en el continente. El utilitarismo de Bentham y Mill, por una parte, y la filoso-

fía analítica, por otra, se centraron en la ética, con el fin de elaborar una teoría empírica, el primero, o de analizar la función específica del lenguaje ético, la segunda. Una y otra corriente filosófica han aportado no pocas ideas a los grandes teóricos de la ética de la segunda mitad de siglo. Cabe destacar, entre los analíticos del lenguaje moral, la aportación de R. M. Hare, cuyo prescriptivismo ético constituye, sin duda, la contribución más sólida de la reciente filosofía analítica a la teoría ética.

Hare acepta, hasta cierto punto, las tesis emotivistas —su radical antinaturalismo—, pero no el irracionalismo a que se ven condenados los juicios éticos. Para Hare, los juicios morales son *prescriptivos, universalizables* y *razonables*. A la pregunta ya habitual en el análisis del lenguaje moral: ¿qué significan los juicios éticos?, Hare responde que el juicio de valor o el lenguaje del deber implica una prescripción o un imperativo. La función del lenguaje de la moral —se lee en *The language of morals*— es prescribirle algo a alguien. Pero lo importante del caso no es quedarse en este primer enunciado de que el lenguaje de la moral es un lenguaje prescriptivo, sino intentar precisar qué es lo específico de ese lenguaje prescriptivo, cuál es la característica que hace de la prescripción una prescripción moral. A dilucidar este aspecto se dirige una gran parte de la obra de Hare, la cual pretende probar que la característica más peculiar de la prescripción moral es la universalizabilidad.

Con ello, Hare no hace otra cosa que convertir la teoría kantiana sobre el deber en una teoría no de la racionalidad sino del lenguaje. Hare piensa, como Kant, que lo característico del deber moral es su exigencia de universalidad: algo es visto como un deber moral cuando no admite excepciones a favor de nadie ni de ningún interés privado, algo que no ocurre con deberes o leyes de otro tipo cuyo único fundamento es la autoridad que los produce y los sanciona. Pero eso que Kant deduce de la razón humana —recordemos que el deber es un *Faktum* de la razón—, Hare lo deduce del significado de deber; es decir, del uso real del lenguaje. El sentido que damos, de hecho, al deber moral es ese sentido de universalidad. «No se debe robar» significa que no es lícito robar en ningún caso, no que no es lícito robar allí donde esté vigente tal prohibición. Hare respeta la denuncia de la falacia naturalista y no pretende que los juicios de deber sean lógicamente deducibles de hechos empíricos. Los juicios de valor son primarios, el deber no se deduce de situaciones de hecho. Sin embargo, los deberes son razonables: es posible explicar por qué no se debe robar o por qué la amistad es buena. Las notas descriptivas de lo que es el robo o la amistad son razones en contra de aquél y a favor de ésta. Razones basadas, es cierto, en valoraciones aprendidas por la educación y la experiencia, pero razones al fin. Así, Hare supera el temor neopositivista a dar beligerancia a lo valorativo y aborda ese lenguaje sin prejuicios, convirtiéndolo, de algún modo, en una fuente de conocimiento tan fidedigna como el lenguaje de los hechos.

Con los años, la obra de Hare se ha ido decantando hacia concesiones al utilitarismo —única base, en definitiva, en la que asentar las «razo-

nes» morales—, y ha ido flexibilizando una tesis que empezó siendo, por kantiana, demasiado absolutista. En uno de sus últimos libros, *Moral thinking,* trata de explicar con más detenimiento las fases y niveles del pensamiento moral. Éste —explica— pasa por una primera fase, intuitiva, fruto de la educación o de la propia experiencia, la cual dota al sujeto de principios morales, de normas y deberes básicos, de valoraciones fundamentales. A esa primera fase, la sigue una fase crítica la cual confronta los principios anteriores con los hechos, dando como resultado unos principios críticos que derogan o confirman los principios anteriores. Sin abandonar, pues, el principio de universalizabilidad como criterio del deber moral, Hare trata de evitar que ese criterio lleve a situaciones de rigidez y dogmatismo moral, como le ocurrió al peor Kant. La prescripción «no robarás» o «no matarás» es, sin duda, un principio universalizable, si bien puede darse que, antes determinadas situaciones, deba ser corregido o rectificado. ¿Con qué criterios? Hare no es muy explícito al respecto, pero está claro que no tiene más remedio que sucumbir a los criterios utilitaristas. Una vez se ha admitido la flexibilidad de los principios *prima facie,* la ética puede seguir siendo una ética de principios, pero principios sostenibles sólo en la medida en que produzcan consecuencias aceptables, es decir, socialmente útiles. Aunque no son pocos los filósofos que ven en tal actitud una claudicación de la ética deontológica ante la ética teleológica, no creo que esa opinión sea defendible. Creo que la ética de principios sólo puede sostenerse, sin caer en un dogmatismo antiético, si defiende principios muy abstractos —tales como en «no matar» o «no robar»—, principios, pues, que no sólo pueden, sino deben ser interpretados a la luz de situaciones concretas. Esa interpretación imprescindible es, en definitiva, el ejercicio de la autonomía moral, algo no muy alejado de la ética de situación preconizada por Sartre a quien recuerda, por cierto, y alude explícitamente Hare.

Así entendida, la filosofía de Hare representa, por una parte, una vuelta a Kant. Por otra, una concesión al empirismo utilitarista como criterio para sancionar éticamente las decisiones colectivas. Veremos a continuación que todas las teorías éticas contemporáneas se debaten entre ambos polos: el de dotar de una base empírica a las decisiones éticas, y el de dotar a esas decisiones de unos criterios filosóficamente fundamentados.

El máximo exponente de la teoría ética de este siglo es, sin duda, el filósofo norteamericano John Rawls, cuya *Teoría de la justicia* está sirviendo de tema de amplia discusión filosófica, e incluso de aguijón para la renovación ideológica de las políticas socialdemócratas. Rawls se propone elaborar una concepción de la justicia que supere, básicamente, las insuficiencias del utilitarismo. Fiel a Kant, defiende una ética deontológica, una justicia no derivable de las apreciaciones empíricas del bienestar o de la utilidad. Ha de ser una concepción pública de la justicia, esto es, aceptable por todos y guía de las instituciones básicas de la sociedad democrática, en sus sucesivas etapas constitucional, legislativa y judicial.

Para llegar a ella, Rawls supone una «situación originaria», que a modo del hipotético «estado de naturaleza» de las teorías clásicas del contrato social, permita deducir los criterios fundamentales de la justicia. El resultado acordado por las partes que integran tal situación imaginaria lo constituyen los tres principios, sobradamente conocidos: *a*) libertades básicas iguales, *b*) igualdad de oportunidades, *c*) principio de la diferencia. Con estos principios, Rawls propone una noción de bien común o un conjunto de «bienes primarios» que forman la serie de condiciones necesarias para que todos y cada uno de los individuos puedan tratar de satisfacer sus preferencias de acuerdo con sus distintas concepciones del bien. De este modo, Rawls está estableciendo una diferencia básica entre aquello que debe ser responsablemente aceptado y acatado por los ciudadanos de una «sociedad bien ordenada» —regida por los principios de la justicia—, y aquellos fines o deseos de los cuales sólo es responsable el individuo en cuanto tal, en su vida privada. El primer conjunto de bienes responde a la idea de justicia o de necesidades básicas, soporte imprescindible para la consecución de los otros bienes, menos generalizables pero no menos importantes como estrategias de felicidad individual. La ética que pretende un alcance universal restringe, así, su espacio al de la justicia. La concepción de la justicia ha de ser pública, compartida, universalizable. No deben serlo, por el contrario, las concepciones de los distintos planes de vida, dependientes de preferencias y devociones particulares y regulables, en todo caso, por una moral igualmente privada.

El hipotético acuerdo sobre los principios de la justicia no descansa sólo en la imparcialidad de que pueden hacer gala los miembros de la «situación originaria», sino en una determinada idea de la «personalidad moral». Aunque las partes del acuerdo carecen, en principio, de cualquier concepción del deber o de la justicia, poseen, sin embargo, la capacidad de adquirirlo. A diferencia de Hobbes, Rawls no concibe al ser humano como «egoísta por naturaleza», sino más bien como un ser con capacidad para cooperar. Además de ser *racional,* la personalidad moral es *razonable.* Es decir, a la capacidad para concebir su bien y perseguirlo, se le supone a la personalidad moral la capacidad para tener un sentido del deber y de la justicia. También como Kant, Rawls entiende que la «autonomía plena», a diferencia de la mera autonomía racional, consiste en la voluntad de actuar conforme a los principios de la justicia, pues el ser humano es autónomo no sólo para hacer lo que quiere, sino lo que debe. Ahora bien, no hay en el punto de partida de la teoría de Rawls una concepción esencialista de la persona —como la había en Aristóteles o en santo Tomás—. La concepción de Rawls es liberal: la unidad social se basa únicamente en el acuerdo sobre lo que es justo, el acuerdo mínimo imprescindible para que podamos hablar de sociedad moral.

La teoría de Rawls representa, en efecto, un cierto regreso a la filosofía moderna por cuanto renueva para la ética la base del contrato social e idea una definición de la justicia que el mismo Rawls ha denominado «constructivismo kantiano». Pero sería injusto no ver también en Rawls

un paso adelante respecto a los sistemas filosóficos anteriores. La *Teoría de la justicia* limita el ámbito de lo ético universal al de lo justo, y, al ser bastante más concreta que la ética de Kant, no sucumbe al formalismo de éste. Bien es cierto que los principios de la justicia de Rawls son susceptibles de interpretaciones varias, que a su amparo es posible cometer graves injusticias. Pero ya hemos aprendido que sólo los principios abstractos son realmente universalizables y que la ética sólo puede y debe dar pautas y criterios generales, no respuestas claras y precisas a las perplejidades y dudas humanas las cuales deben ser resueltas por cada cual, pues no otra cosa significa, a fin de cuentas, que el individuo es moralmente autónomo. Se le puede discutir a Rawls —y se ha hecho ampliamente— el orden lexicográfico de sus tres principios, la prioridad, no siempre justificable y a veces contraproducente, concedida a la libertad, pero no se le puede acusar de que no haya contribuido —y esté contribuyendo— a la que debería ser la tarea básica de la ética: aportar ideas y alentar el debate de nuestro tiempo sobre la noción de justicia que es, indudablemente, la virtud central de la ética.

No cabe decir lo mismo, a mi modo de ver, del otro paradigma ético de nuestro tiempo: la «ética comunicativa» de K.-O. Apel y J. Habermas. Si Rawls aporta un cierto contenido al concepto de justicia estableciendo sus criterios básicos al tiempo que trata de legitimar filosóficamente su concepción, la ética comunicativa va poco más allá de la mera fundamentación filosófica. Tanto Apel como Habermas se plantean el problema de la validez de las normas morales sobre la base de un intento de superar la estéril distinción entre unas ciencias de la naturaleza susceptibles de verdad y unas ciencias sociales donde la verdad no tiene cabida alguna. Esa distinción va difuminándose a medida que se cae en la cuenta de que la supuesta objetividad de la ciencia es también intersubjetiva, las verdades científicas se basan finalmente en acuerdos, al igual que las leyes o normas sociales. Ese acuerdo, sin embargo, que, en el caso de la ciencia, no pretende otra justificación que la de la comunidad científica, en el caso de la ética exige una justificación superior. ¿Dónde encontrarla si el acuerdo es, por definición, algo fáctico y sometido a la contingencia de las situaciones humanas? Las preguntas que, en su tiempo se hiciera Kant, en cierto modo, se han invertido. A los partidarios de la ética comunicativa no les preocupa ya tanto ¿cómo es posible la ciencia?, esto es, ¿cómo explicar la objetividad científica?, sino ¿cómo explicar la objetividad y la validez de la moral? Pues bien, para nuestros filósofos, la explicación se encuentra en la realidad misma del acuerdo o del consenso que es el fundamento de toda ley nacida de una sociedad democrática. ¿De dónde sale el imperativo que obliga a los individuos a buscar el convenio y asumirlo?, se pregunta, concretamente, Apel. La respuesta es que la búsqueda y aceptación del acuerdo es una consecuencia de algo que nos constituye: el *a priori* de la comunicación. Como Wittgenstein se encargó de indicar mejor que nadie, el ser humano es un ser lingüístico cuya forma de vida se realiza en y por el lenguaje. Además

de poseer una «competencia» sintáctica y semántica —recuérdese a Chomsky—, poseemos una «competencia comunicativa», la capacidad para llegar a comunicarnos a través del lenguaje y conseguir que la comunicación sea «racional». Esa comunicación racional, que sería la comunicación libre de dominaciones, de asimetrías y de injusticias, es, sin duda, una comunicación ideal. Ahora bien, el individuo es capaz de imaginársela y contrastar su actividad comunicativa con esa comunión sin tacha de la que saldrían acuerdos y consensos igualmente intachables. Siempre que entramos en una discusión, en un conflicto de normas, sabemos que podríamos llegar a un consenso éticamente legitimado si realmente se dieran —si pudieran darse— las condiciones de un discurso racional.

La ley moral es una ley autoimpuesta, la conciencia se autolegisla —como ya pensó Kant—, pero esa ley no puede proceder sólo de la unidad de la conciencia individual, sino debe ser consensuada social y democráticamente. El ser humano no ha de verse forzado por esa necesidad de consenso, puesto que está hecho de lenguaje y el lenguaje es comunicación y toda comunicación busca finalmente —creen los filósofos citados— el consenso. De esta forma, la ética comunicativa nos proporciona el fundamento antropológico de la ética como búsqueda de consenso, y, al mismo tiempo, nos brinda el criterio trascendental que permite identificar la acción comunicativa racional de la que saldrán acuerdos legítimos. Tratando de superar a Wittgenstein, que se quedó en la facticidad de los distintos juegos lingüísticos, la ética comunicativa busca una condición de posibilidad del juego de lenguaje válido, y esa condición de posibilidad se la da la idea misma de comunicación que nos constituye.

Tanto la teoría de la justicia de Rawls, como la ética comunicativa de Apel y Habermas resucitan, cada uno a su manera, la filosofía trascendental kantiana. La situación originaria en la que las partes debaten sobre la noción de justicia, y la idea de comunicación ideal de la que ha de nacer el consenso válido vienen a recuperar el yo trascendental de Kant que, ahora, no es un solo sujeto, sino sujetos mediados por el lenguaje. También Hare había intentado convertir el criterio de universalidad kantiano en un criterio semántico, deducido no de la razón humana, sino del sentido vulgar de la palabra «debe». No puede decirse que no ha habido innovación con respecto al siglo XVIII. Ahora, la ética no es pensable sino como parte de un proceso democrático. Se ha hecho un esfuerzo por superar el individualismo metodológico que instauraron Descartes y Hobbes como punto de partida de la filosofía. Los contenidos de la justicia o de la ley moral han de ser resultado de un procedimiento en el que todas las partes puedan expresarse libremente. Ahora bien, esa constatación no deja satisfecho al filósofo para quien siempre falta un último fundamento: el mismo procedimiento hacia la justicia tiene que ser justificado. No es lícito filosóficamente dar por supuesto sin más que el ser humano ha de ser justo o ha de buscar el consenso ético. De algún modo hay que explicar por qué eso debe ser así. Pues bien, el supuesto trascendental que postulan las teorías recién analizadas viene a aportar

tal fundamento. El cual, además de brindar validez filosófica a la teoría, la dota de una sospechosa seguridad: la seguridad —en el fondo, cartesiana— según la cual basta un punto de apoyo para que todo lo que deba suceder se suceda con perfecta lógica. A rebatir tal punto de vista y a poner en cuestión la viabilidad o certeza de cualquier teoría ética va dirigida la otra propuesta que completa, hoy por hoy, el panorama ético de nuestro tiempo. Me refiero a la nostalgia comunitarista, de la que el principal exponente es, hasta ahora, Alasdair MacIntyre.

After virtue es un lúcido estudio histórico de la ética que concluye en un diagnóstico pesimista: la ética ya no es posible —ni, en realidad, lo era en la época moderna—, puesto que tampoco es posible llegar a acuerdos morales ni, en consecuencia, fundamentarlos racionalmente. Nuestro tiempo —argumenta MacIntyre— se compone de retazos de morales de otras épocas. Hemos heredado virtudes griegas, mandamientos cristianos, ideas sobre deberes o derechos fundamentales, nuestro lenguaje moral es un desorden de conceptos descontextualizados puesto que ya no son nuestras las varias formas de vida que los originaron. El problema es doble: por un lado, nuestras concepciones morales son inconmensurables puesto que falta la base de unos valores comunes y compartidos; por otro lado, y como derivación de lo anterior, cualquier intento filosófico de justificar o fundamentar una determinada concepción moral, está destinada al fracaso.

El único discurso ético adecuado a nuestro tiempo es el emotivista según el cual nuestros juicios morales expresan sentimientos, la reacción personal o grupal a unas situaciones que aprobamos o desaprobamos. Reacción para la que no hay fundamento racional. El relativismo es total. El origen del problema radica en la pérdida de una teleología o de una concepción moral de la persona. Para Aristóteles, o para santo Tomás, existía un contraste entre «el-hombre-tal-como-es» y «el-hombre-tal-como-debería-ser-si-realizara-su-naturaleza-esencial», existía, dicho de otra forma, un contraste entre la realidad del ser humano y un *telos* que estaba por realizar. La seguridad sobre ese *telos* se pierde con la secularización de la moral por la filosofía moderna. A partir de entonces, la ética habla de derechos y se encuentra frente a unos deberes para los que carece de fundamento. El *telos* de la naturaleza humana —esa finalidad política o divina— que constituía el puente entre la naturaleza «ineducada» y la naturaleza «virtuosa» ha desaparecido. La virtud —o la ética— ya no se explican. Ya no es posible la concepción instrumental de la virtud —excelencia del ser humano— porque ya no se sabe qué *debe ser* el ser humano. La tan discutida «falacia naturalista» no es sino un ejemplo de la deficiente conciencia histórica de los filósofos analíticos, incapaces de darse cuenta de que se ha perdido un eslabón de la cadena, el eslabón necesario para enlazar lo que es con lo que debe ser. Teorías como la de Rawls no expresan más que una opinión sobre una idea moral que puede ser concebida de otra manera. De hecho, y a modo de ejemplo, en nuestras sociedades democráticas avanzadas, conviven dos concep-

ciones de la justicia —la liberal y la socialista— sin que seamos capaces de demostrar cuál de ellas es la adecuada. En un mundo como el nuestro —concluye MacIntyre— hablar de virtudes, de justicia o de ética es pura ficción. Dos criterios que pretendemos que convivan, como la creencia en unos derechos fundamentales y el criterio utilitarista, sirven a propósitos dispares: por una parte, no puede haber una «utilidad común», porque los deseos y preferencias individuales no son sumables; por otra, la supuesta «común utilidad» significará siempre una limitación de las libertades y una violación de los derechos fundamentales.

¿Cómo salir de tal situación y construir una ética viable y no caótica? MacIntyre sólo ve una salida muy poco convincente. Sólo la vuelta a sociedades comunitarias, donde fuera dado compartir unos mismos fines, posibilitaría la reconstrucción de la ética o de unas virtudes. Un regreso, sin duda, al pasado, a comunidades cerradas con todos los peligros y los riesgos que ese regreso permite augurar. No es accidental que las éticas comunitaristas, más o menos subsidiarias de la teoría de MacIntyre, hayan empezado a proliferar en Estados Unidos, donde la búsqueda de identidades morales y la pervivencia de valores puritanos propicia esa cerrazón moral.

El rápido recorrido por las principales voces éticas del momento permite deducir algunas conclusiones. La ética —hay que repetirlo— no sólo ha vuelto a aparecer en el discurso filosófico, sino que está adquiriendo en él un papel mucho más central que el que tuvo en otros períodos históricos. ¿Razones? Sin duda, varias. Quizá la más obvia sea la necesidad de reflexión sobre ese área del conocimiento que penetra en todas las demás áreas y que ya no es el conocimiento científico, sino el conocimiento moral. La pluralidad de opiniones es ahí evidente, pero también lo es la urgencia de arbitrar consensos y darles una cierta validez. Salvo MacIntyre que, conforme a un tipo de pensamiento extremadamente más radical, desconfía de cualquier solución que no pase por la transformación total de la organización actual de la sociedad, las demás teorías proponen modelos éticos positivos y, quizá, operativos. Quizá, pues sus autores no descienden demasiado de la teoría pura. Con lo cual cabe decir que siguen dedicando tal vez más tiempo del necesario a hacer filosofía al modo de los modernos. No suscriben la tesis del «fracaso del proyecto ilustrado» —que es la que sostiene MacIntyre—, sino todo lo contrario: hay que seguir descansando en la razón, esa razón unitaria que nos conducirá sin vacilaciones por la vía de la rectitud moral.

Marx, Nietzsche, Freud o Wittgenstein no han pasado en vano. Pero no han conseguido que el anhelo metafísico desaparezca del pecho del filósofo. Lo cual, tratándose de ética, de filosofía práctica, no es del todo aceptable. Es posible ver en Rawls un «neocontractualista», un kantiano de nuestro tiempo, es posible discutir sobre las incongruencias del «estado de naturaleza» que dibuja, o sobre su fidelidad o distancia respecto al viejo Kant. Es posible discutir si la «pragmática trascendental» propuesta

por Apel o por Habermas es tan o menos trascendental que la apercepción pura de Kant. Es posible dedicar horas y horas a descubrir si la ética comunicativa es más propiamente una teoría kantiana o hegeliana. Todo eso es posible, de hecho es lo que suele hacerse en la academia filosófica porque a eso estamos acostumbrados y nos resulta más fácil. Pero la ética no debe detenerse ahí. La ética es —insisto— filosofía que trata de la práctica. Su misión pasa, sin duda, por elaborar complicadas construcciones filosóficas que sirvan de punto de partida fiable, pero debe pasar también por la prueba de los hechos. No hay que olvidar el mensaje de Aristóteles: la ética es, en el fondo, lo indeterminado, el ejercicio de la *phrónesis,* puesto que ninguna definición ni ningún principio nos da de antemano la respuesta justa que la práctica está solicitando. No es tarea de la ética resolver conflictos, pero sí plantearlos. La sospecha derramada sobre la ética por los grandes críticos del discurso filosófico —Marx, Nietzsche, Wittgenstein— no debe ser obviada. Ni la teoría de la justicia ni la ética comunicativa indican el camino seguro hacia esa utopía de la «sociedad bien ordenada» o de la «comunidad ideal de diálogo» que, por otra parte, postulan. Y es precisamente ese largo trecho que queda por recorrer y en el que estamos el que demanda una urgente y constante reflexión ética.

NEOARISTOTELISMOS CONTEMPORANEOS

Carlos Thiebaut

I. NEOARISTOTELISMOS Y MODERNIDAD

La filosofía moral y política de los años setenta se caracterizó en gran medida por la reformulación del proyecto normativo de la modernidad y del liberalismo por medio de estrategias racionalistas y cognitivistas que definieran «el punto de vista moral» y en las que resaltaba una básica impronta ilustrada y kantiana. El constructivismo ético, el neocontractualismo o las éticas dialógicas serían claro ejemplo de ese programa. En los ochenta, por el contrario, pareció acentuarse la conciencia de los límites de aquel proyecto racionalista, y se señalaron bien su ineficacia, bien los supuestos materiales y normativos que subyacen a todo procedimentalismo (y que, frente a su autosupuesta neutralidad, evidenciarían su carácter necesariamente partidario), bien algunas de sus inconsistencias internas. Con estas críticas parece haberse recogido parte de la herencia de la crítica romántica a Kant y a la Ilustración y, al igual que acontecía en grandes sectores de aquella crítica, se vuelven a oponer ahora pragmática, retórica y giro textual a razonamiento y concepto; historia y tradición a validez del acto o del momento de la argumentación; comunidad y socialidad a individuo e individualismo. El final de la década trajo, por tanto, un cierto regreso al mundo de vida moral, al reino de la *Sittlichkeit,* ya sea con los mencionados acentos neorrománticos, ya con otras formas más clásicas de búsqueda de una moral sustantiva frente a lo que ahora se considera la irremediable vaciedad de los procedimentalismos éticos modernos.

Mas no hay que mirar muy lejos para reconocer, por otra parte, que esas críticas no son escandalosamente novedosas, pues se realizan en las huellas de muchas otras que se han venido reiterando a lo largo de las últimas décadas: también se dio un peculiar retorno a Aristóteles (y a Hegel) como forma de crítica a los planteamientos racionalistas moder-

nos en el postheideggerianismo, tanto en los planteamientos hermeneúticos de H. G. Gadamer, como en el peculiar retorno al aristotelismo político en el clasicismo de H. Arendt. Y una crítica al racionalismo moderno se produce también con el retorno a la filosofía política clásica y a su racionalismo sustantivo de la mano de Leo Strauss. A su vez, la búsqueda de una ética normativa sustantiva, que surge ahora como reacción a la vaciedad de los procedimentalismos, aparecía ya en décadas anteriores como una reacción interna contra el excesivo sesgo metaético de la filosofía analítica (y en cuyo seno, y como reacción también a la falta de pensamientos éticos normativos, nacieron algunos de los planteamientos ahora criticados, como acontece señaladamente con el caso de John Rawls), como testimonian, de manera diversa, los trabajos de G. E. M. Anscombe, A. Kenny, P. Foot o S. Hampshire.

A pesar, por tanto, de que no son nuevas las críticas de la última década a las reconstrucciones racionalistas de la ética y del punto de vista moral, quizá posean, no obstante, un rasgo peculiar: una cierta conciencia de la fragmentariedad del presente (aunque sólo sea en nuestra incapacidad para formular teorías globales y de largo alcance sobre la sociedad y sus problemas), y que en algunas versiones tiene ribetes de finisecularismo, parece hacernos habitar el tiempo romántico; o, por decirlo de otra manera, un nuevo romanticismo parece casi inevitable y, si ello fuera así —ha propuesto Stanley Cavell (1988, 1989)—, haríamos bien en ser conscientes de ese hecho para proseguir a partir de sus puntos inconclusos. Cavell quiere evitar con tal maniobra neorromántica la inevitabilidad de las soluciones escépticas ante el fracaso del programa racionalista kantiano (1988, 52ss) y su propuesta es que debemos «centrarnos de nuevo en lo ordinario» (y que en americano podría querer decir, para él, recuperar a Emerson). Esa propuesta de Cavell tiene un peculiar sesgo interno a la cultura norteamericana y posee, como no podría por menos en su caso, no poco de wittgensteiniano más que de estrictamente romántico, y sería casi como la sugerencia de alguna vinculación secreta entre Wittgenstein y un cierto romanticismo. No obstante, y junto a esa posible filiación romántica (o para el caso también hegeliana) de las críticas que la filosofía anglosajona ha elevado recientemente contra las formulaciones racionalistas o cognitivistas (sean éstas constructivistas, neocontractualistas o neoutilitaristas), cabe sugerir que el tono que con más claridad se deja traslucir en la mayoría de ellas sea de querencia aristotélica. Esa querencia de la crítica a los programas de las éticas modernas (y a pesar de la molestia de dejar a éstas en tal preocupante estado de indefinición) está presente en las culturas filosóficas anglosajona y alemana de maneras diversas[1]. Como veremos, en la filo-

1. Giovanni Giorgini, «Crick, Hampshire and MacIntyre or does an English speaking Neo-aristotelianism exist?»: *Praxis International,* 9, 3 (1989) 249-71, ha argüido también recientemente a favor de no confundir el «neoaristotelismo» anglosajón con el germano, pero hasta el punto, creo que errado, de señalar que incluso MacIntyre no es un neoaristotélico (conservador) sino «un liberal *malgré*

sofía alemana la querencia aristotélica de la crítica a la modernidad tiene un especial acento político antimoderno, mientras que, por diversas razones que cabría resumir en la menor presencia específica en la filosofía de lengua inglesa de las críticas a la ilustración de la filosofía romántica continental (Hegel, pero no sólo él), o una cierta mayor presencia de una lectura analítico-epistémica, y no histórico-política, de Aristóteles en ella —y que, como es sabido, viene de lejos[2]—, la recuperación del clásico griego en las filosofías anglosajonas tiene una posición menos políticamente marcada[3].

Será desde el estudio de la querencia aristotélica —bajo la que abarcaremos diversos movimientos de crítica de los ochenta contra el programa racionalista— desde donde se integrarán de manera a veces sugerente muchos de esos elementos no sólo aristotélicos *sensu stricto,* sino

lui». Me apresuro a señalar que no todas las críticas a los programas modernos poseen este sesgo aristotelizante, aunque pudieran suponer, por su parte, un reclamo al regreso a un mundo de vida moral. Ejemplo de ello, sería el trabajo más neohegeliano de Seyla Benhabib, *Critique, norm and utopia,* Columbia University Press, New York, 1986; no obstante, y más recientemente, Benhabib no ha rechazado cierta alineación con otros autores neoaristotélicos americanos: cf. «In the shadow of Aristotle and Hegel: communicative ethics and current controversies in practical philosophy»: *The Philosphical Forum,* XXI, 1-2 (1989-90) 1-31. Véase también la crítica no aristotélica de Albercht Wellmer a la ética discursiva habermasiana y a sus sesgos cognitivos formalistas en *Ethik und Dialog,* Frankfurt, Suhrkamp, (1986). Cf., no obstante, el comentario a este último intento por parte de Alessandro Ferrara («Critical theory and its discontents: On Wellmer's critique of Habermas»: *Praxis International,* 8 [1989] 305-20). Ferrara, por su parte, sí ha querido criticar el programa habermasiano desde una posición de querencias aristotélicas, tal como se expresa en su trabajo «On Phronesis», *Praxis Intenational,* 7 (1987) 246-267, en «A critique of Habermas' Diskursethik»: *Telos,* 64 (1985) 45-74.

2. Un ejemplo de los setenta en el que se aprecia, tras posiciones más claramente humeanas, una querencia aristotelizante en la crítica a Kant es la de Philippa Foot, «Morality as a system of hypothetical imperatives» en *Virtues and vices and other essays in moral philosophy,* Basil Blackwell, Oxford. Esa querencia aparece en primer plano, por su parte, en la crítica de John McDowell a tal ensayo en «Are moral requirements hypothetical imperative?»: *Proceedings of the Aristotelian Society,* vol. 52 (1978) 13-29. McDowell explícitamente vincula ahí una idea de virtud aristotélica (tema que no trataremos aquí) a un contenido racional y cognoscitivo, tal como aparece también en «Virtue and reason»: *The Monist,* 62 (1979) 331-350. Quizá lo más atractivo de la propuesta de este autor sea la conexión entre esas preocupaciones sobre fondo aristotélico con una interpretación intensamente wittgensteiniana. La conexión entre el aristotelismo y la perspectiva de Wittgenstein en la filosofía analítica —sobre la que volveremos— se comenta en O. Guariglia, «El múltiple Aristóteles. Una visión de la filosofía práctica aristotélica desde la problemática contemporánea»: *Isegoría,* 1 (1990) 85-103, donde se comentan también —a los efectos de esta nota— los trabajos más clásicos de Anscombe y de Kenny. El útil volumen colectivo editado por Amélie Oksenberg Rorty, *Essay's on Aristotle's Essays* (U. of California Press, Berkeley, 1980) recoge muchos trabajos de la *schollarship* anglosajona sobre la ética aristotélica.

3. Me siento incómodo al recoger sólo en nota lo que requeriría un tratamiento monográfico específico: en la medida en que las corrientes que aquí se discuten están determinadas por los diversos problemas y planteamientos contextuales que referimos, no sería adecuado vincular a ellas las aportaciones filosóficas españolas de J. L. Aranguren y de su maestro X. Zubiri. Pero, por otro lado, sin esas menciones no podremos comprender la asunción de muchos de los planteamientos aquí reseñados por parte de la filosofía en lengua española. La crítica al formalismo ético realizada por Aranguren y sus análisis de la democracia como moral le acercan, desde mi punto de vista, a lo que aquí se consideran críticas postilustradas pero no antimodernas al programa liberal. Sobre la filosofía zubiriana y arangureniana véanse E. Bonete, «La ética en la filosofía española del Siglo XX», en V. Camps (ed.) *Historia de la ética* III, Crítica, Barcelona, 1989, 386-440; A. Cortina, 1990 y P. Cerezo, «Aranguren: reformador moral en época de crisis»: *Isegoría,* 3 (1991) 80-106.

también parahegelianos y/o parawittgensteinianos. Así, y aunque esa querencia aristotélica puede asumir directa, clara y agresivamente la forma de un borrón y cuenta nueva de la filosofía contemporánea, también puede construirse en modalidades más suaves que no renuncien a alguna asunción del programa moderno, aunque no sea en sus versiones ilustradas más fuertes. De esa manera, no habría sólo neo(paleo)aristotelismos, como serían todos aquellos que quisieran reinstaurar la lectura *contra*-moderna de Aristóteles[4], sino también neoaristotelismos en el sentido de aristotelismos renovados, y que quisieran, por el contrario, recuperar de la mano de Aristóteles alguna reflexión *post*ilustrada sobre el mundo de vida moral moderno y sus conflictos. Los primeros han sido los que han acaparado la denominación dura de «neoaristotelismo», y se han visto asociados, sobre todo en Alemania, aunque no sólo allí, a un conjunto de tesis no sólo teóricas sino también políticas acerca de las alternativas a lo que se considera ordenaciones políticas caducas de la modernidad, el liberalismo, el socialismo o la socialdemocracia. Ese primer grupo germano, en el que habría que incluir a Robert Spaemann, Eric Vogelin, o Joachim Ritter; en general, las críticas al proyecto liberal racionalista asumen, en este grupo, un carácter conservador explícito y, por ello, debiera diferenciarse de otros aristotelismos de origen también germano, pero desarrollados por los emigrados a Estados Unidos, tales como los de Hannah Arendt o Leo Strauss.

Los neoaristotelismos renovados tienen un perfil más desdibujado y fluido, y estarían vinculados, por el contrario, a esas diversas propuestas políticas modernas y podrían quizá, considerarse, por lo tanto, insertos en un proyecto de reconducción del proyecto moderno (como acontece con Charles Taylor y Michael Walzer), aunque algunos de ellos mantengan, no obstante, tesis anti-ilustradas, tal como sucede en el caso de Alasdair MacIntyre. El perfil político de este grupo es también diverso, y aunque podamos encontrar en algunos de ellos —como en el autor que acabamos de mencionar— añoranzas de una comunidad orgánica premoderna, en general las tesis epistemológicas, éticas y políticas de estos neoaristotélicos anglosajones no se presentan como críticas conservadoras y, lo que es más, algunas lo hacen como críticas explícitamente progresistas y liberales contra las insuficiencias o la falta de radicalidad de los programas filosóficos, éticos y políticos de la modernidad.

Este trabajo se centrará en el segundo tipo de críticas, pero es necesario antes dar alguna noticia sesgada de las primeras que son las que, como hemos dicho, han acaparado en su mayor parte la denominación de origen «neoaristotelismo» y constituyeron el núcleo duro de un conjunto de reflexiones antimodernas procedentes, sobre todo, de las filas neoconservadoras alemanas. Hans Schnädelbach (1986, 40ss, 54ss) ha

4. Tal acontece como veremos, en algunas críticas alemanas. Cf., por ejemplo, R. Spaemann, *Glück un Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart, 1989, donde se sustituye la idea moderna de justicia por la idea clásica de benevolencia.

acentuado ese carácter neoconservador de las tesis neoaristotélicas dada la «ideología de la *phrónesis*» de esas posiciones y por medio de la cual, argumenta, se debilita la universalidad de la pretensión racional de verdad que era un elemento central de la razón de ser de las éticas emancipatorias modernas. Ese retorno a la particularidad antiuniversalista supondría una recaída de la ética en el *ethos,* en las formas de moralidad concreta, y con ella se negaría cualquier noción ética más allá del horizonte de una sociedad dada en un momento histórico dado. Así, el fundamental neoconservadurismo de la perspectiva neoaristotélica, que conduce a reducir toda ética política a una moralidad de las instituciones y a encerrar, coherentemente, la ética individual en el ámbito privatístico, se revelará en la crítica a toda utopía y en el rechazo de una fundamentación última y extramoral para la ética, pues lo bueno está ya siempre sólo en este mundo. La preocupación de Schnädelbach se centra, pues, en el rechazo neoaristotélico de un momento teórico que pudiera diferenciarse de las moralidades existentes y que pudiera servirles, así, de contrapunto crítico, de lugar de distancias correctoras. Ese lugar, el de los principios morales, es el que la modernidad diseñó con la pretensión de universalidad que caracteriza la reflexión ética moderna y que, desde Kant, tornó al *phrónesis* y su particularidad o su contextualismo en el juicio práctico de una razón universalizadora. Aunque Schnädelbach abre con ellos la puerta a una reconstrucción crítica de la filosofía aristotélica de la *phrónesis* y de sus límites y señala que no todas las tesis centrales del neoaristotelismo (como la que apunta a entender la teoría sólo desde la práctica o la que diferencia entre *praxis* y *poiesis*) han de conducir necesariamente a fundamentar tesis neoconservadoras, su crítica a las obras de Joachim Ritter, Robert Spaemann o Hans Jonas sitúan su análisis del neoaristotelismo sobre un suelo casi exclusivamente germano y lo vinculan a los movimientos conservadores de la República Federal de los últimos años.

Tal vez esa localización específica del neoaristotelismo duro analizado por Schnädelbach lo acerca a un neoconservadurismo más estrictamente a lo Burke[5]. Ese acercamiento de algunas tesis del neoaristotelismo duro a otras que provienen directamente del conservadurismo clásico —como la primacía de la tradición sobre la argumentación racional en la definición de la noción de bien— no debiera, no obstante, hacernos confundir otro conjunto de críticas más recientes, más insospechadas y más específicamente anglosajonas —aquellas de querencia aristotélica que antes mencionamos y a las que nos referiremos más detenidamente aquí— como si fueran *tout court* análisis neoconservadores o contramodernos. Ciertamente, también en el contexto anglosajón existen, como veremos, autores y análisis que vinculan esa crítica al programa moderno con posiciones conservadoras en filosofía política (como acon-

5. Así lo ha sugerido M. Passerin d'Entrèves, «Aristotle or Burke?»: *Praxis International,* 7, 3/4 (1987/88) 238-243 quien, no obstante, amplía la nómina de neoaristotélicos estrictos hasta extremos excesivos.

tece con algunos análisis comunitaristas de Bellah, Sandel, Barber o Sullivan y que mencionaremos más tarde) o incluso otros que de manera más significativa se plantean recuperar de alguna forma una idea sustantiva de tradición que pudiera servirnos de terapia frente a los fracasos de las éticas modernas y racionalistas, como acontece con el caso de Alasdair MacIntyre. Pero quisiera argumentar aquí que esas vinculaciones no implican, tal vez, que todas las posiciones de las diversas críticas teóricas al programa moderno, incluidas las de querencia aristotelizante, hayan de conducir necesariamente a suscribir tesis políticas conservadoras y que pudiéramos encontrar en ellas una forma de crítica interna a ese programa, necesaria para solventar algunos de sus más claros déficits.

Podríamos resumir eso que hemos denominado querencia aristotélica de la crítica a las formulaciones del programa racionalista (básicamente de inspiración kantiana) en cuatro grandes grupos de problemas que pueden servirnos de guía teórica en el bosque de los neoaristotelismos: *a)* la definición del *punto de vista ético* y, consiguientemente, la concepción de la filosofía que se pone en práctica en tal definición; *b)* la *separación moderna entre lo justo y lo bueno* y su relación con la distancia entre la universalidad de lo justo-ético y la particularidad de lo bueno-moral; *c)* la *crítica epocal de los contenidos morales y políticos* del presente, es decir, la vigencia del programa normativo de la modernidad; por último *d) la recuperación de la noción de felicidad* como tarea central de la ética y de la concepción moral de la persona[6].

Anticipábamos antes que la reiteración de las críticas románticas parecía ser un denominador común del presente, y cabe señalar ahora que la ambigüedad misma del romanticismo y de toda su gama de reacción, conservación y revolución, parece estarse también fraguando y reproduciendo en el ajuste de cuentas que supone lo que se ha denominado la nueva querella de los antiguos y los modernos.

II. LOS LIMITES DE LA FILOSOFIA MORAL MODERNA

El primer núcleo de problemas en las posiciones neoaristotélicas que comentamos se refiere a la definición del punto de vista moral, y una

6. No podremos referir otros trabajos igualmente críticos de las estrategias racionalistas en filosofía moral y que tienen un carácter más estrictamente filológico o histórico sobre el fundador de la Academia. Permítase, no obstante, un breve apunte sobre algunos trabajos de ese tipo que pueden ser muy significativos. El primero de ellos, el magnífico *The fragility of goodness* de Martha Nussbaum (1986), trata de recoger la evolución del pensamiento ético griego a la luz de la idea de que la moral intenta aprehender y dar respuesta a la fragilidad de lo humano, a la presencia de *Fortuna* en la determinación de nuestra vida. El brillante trabajo de Nussbaum recibe impulso de la perspectiva neoaristotélica de Bernard Williams (Williams, 1981, 20-39). Puede verse de esta autora, también, su último libro, *Love's knowledge,* OUP, Oxford, 1990, donde un programa de base aristotélica se refiere a un terreno ético más amplio del tradicionalmente acotado por la filosofía moral anglosajona. Conviene mencionar también un libro de Nancy Sherman (*The fabric of character,* 1989) que insiste en un tipo de problemas de presencia creciente en el ámbito anglosajón: la reflexión sobre la formación del carácter y de la personalidad morales como núcleo de la vida moral.

primera tesis que a ese respecto mantendrían esas posiciones es lo que cabría denominar *la subdeterminación filosófico-racional de lo moral,* es decir, la idea de que los programas filosóficos de la modernidad, basados en la idea de razón práctica y, por lo tanto, en la equivalencia entre razón y moralidad no alcanzan a definir ni a determinar la amplitud, la textura o la profundidad de la esfera moral humana[7]. Frente a la perspectiva más exclusivamente racionalista acerca de las nociones de virtud y de bien, como la que le es tradicionalmente atribuida a la teoría platónica, esa tesis propondría que toda definición del bien habría de realizarse en términos internos a la acción humana misma, no desde un programa filosófico externo, en términos que den cuenta de su pluralidad y de su complejidad. Así, en oposición a las éticas cognitivistas y racionalistas que definen el punto de vista moral como el que se adopta en una perspectiva racional que la teoría misma recoge y propone normativamente, los pensadores neoaristotélicos señalarán que no existe teoría ética racional o cognitiva moderna que dé cuenta cabal de todas las dimensiones de la vida moral. Por decirlo con Bernard Williams, en su libro *Ethics and the limits of philosophy,* los límites de la filosofía sesgan nuestra concepción de esa vida moral hasta extremos distorsionadores y hacen de nuestra idea de «moralidad» sólo un conjunto de mandatos y obligaciones. Esa idea de los límites de la filosofía se analiza, en concreto, como los límites de las perspectivas utilitaristas y kantianas contra las que Williams había ya polemizado en trabajos anteriores (Williams, 1973, 1981). El mundo moral, se argumenta, es siempre más amplio y complejo de lo que dejan ver los límites de esas teorías y Williams ampliará, incluso, su crítica para incluir también en ella a todo intento de definir un único fundamento u orden de explicaciones a la vida moral como acontecería, según su perspectiva, con las filosofías aristotélicas que encuentran en una concepción teleológica de la naturaleza humana el basamento de una concepción normativa.

Son diversas las razones que mueven a señalar las incapacidades o los límites de las teorías racionalistas de lo moral y abarcan campos muy diversos en el análisis de la conducta moral y de sus posibles fundamentos. Cabe señalar tres órdenes de razones que se esgrimen en momentos diversos de las críticas neoaristotélicas al proyecto moderno: la preeminencia de las formas de la sensibilidad moral frente al cognitivismo; el carácter imprescindible del juicio y su carácter contextual; el carácter material, histórico y cultural de los valores y de los criterios de valoración morales.

El primer conjunto de razones que mueven a la crítica aristotélica a los programas racionalistas modernos (y, en concreto, a los programas

7. Esta idea de los límites de la filosofía práctica racional a la hora de analizar la moralidad no es sólo tema de posiciones neoaristotélicas y aparece también en otas críticas al programa cognitivista moderno. Véase, por ejemplo, Richard Rorty, *Contingency, irony an solidarity,* Cambridge University Press, Cambridge, (1989), especialmente en su primera parte, que, como un pragmatismo renovado es otra posición que se acerca también a este camino de regreso al mundo de la vida moral que comentamos.

kantianos) se refiere a una cierta reivindicación de la sensibilidad moral y podría incluir desde el argumento para-humano de que la perspectiva racional kantiana no puede dar cuenta de la complejidad del sentido moral, de los sentimientos morales o de los deseos, como ha argumentado Philippa Foot (1978), hasta la formulación de un contraargumento frente a las tesis kantianas que acusan a toda definición de los problemas éticos del presente en tales términos de sensibilidad o de emociones de incurrir en una concepción heterónoma de lo moral (como, por ejemplo, Blum, 1980). El rechazo a los programas cognitivistas tiene versiones no exclusivamente aristotelizantes, como pueden ejemplificar los trabajos de Ernst Tugendhat (1984), Albrecht Wellmer (1986) o Seyla Benhabib (1986), pero los análisis antes referidos de Williams, o el acento que Martha Nussbaum ha puesto sobre las dimensiones sensibles de las formas de racionalidad moral en el programa aristotélico (Nussbaum, 1990) hacen de esta cuestión un lugar común de los planteamientos que estamos analizando.

El segundo orden de razones para el rechazo de las perspectivas racionalistas o cognitivistas señala las dificultades de aplicación de los principios o normas que se alcanzan en las estrategias racionalistas neokantianas y estrictamente deontológicas a problemas y situaciones morales específicas, dado que tales principios y sus aplicaciones desconocen las particularidades contextuales y valorativas que son relevantes a la hora de definir una cuestión moral, son incapaces de dar cuenta de los conflictos entre principios y no alcanzan a iluminar las decisiones y conflictos concretos de los individuos. Se pone así de relieve lo que se considera una incapacidad de la filosofía racionalista para definir cuáles pudieran ser las cuestiones moralmente pertinentes y relevantes tanto en el ámbito privado como en el discurso público (Williams, 1981, 1-39; Beiner, 1983, 1989). El acento en el carácter contextual de los juicios prácticos, y consiguientemente, en el tejido específico de una cultura moral dada, no es, tampoco, característica exclusiva de los pensadores neoaristotélicos, y es, en concreto, un tema que se reitera recientemente como elemento de crítica a los modelos procedimentalistas (como el de la ética discursiva o los neocontractualistas) y que había aparecido anteriormente de la mano de los planteamientos hermeneúticos (Gadamer, 1976). Los diversos análisis de Victoria Camps (1983), Ferrara (1987), Benhabib (1990), etc., son muestra del lugar preeminente que está adquiriendo la consideración de la forma contextual y particularista que revisten los juicios prácticos, sólo por los cuales (y no en la definición a priori o acontextual de un punto de vista ético) podemos calibrar qué y cómo es moral. Ese acento en las formas particularistas del juicio moral —que puede emplear el modelo de la *phrónesis* aristotélica, que exige modelos no deductivos de razonamiento y que pone en jaque el lugar prioritario o fundante de los principios éticos— acentúa el carácter siempre moral-sustantivo de los criterios y de las formas de valoración y ha permitido ser presentado como una mirada aristotélica que complemente la formulación de principios

éticos en la modernidad (Höffe [1990b], Beiner [1983]). El problema al que tal planteamiento apunta es, como veremos más despacio, el de la mediación entre las formas de la moralidad social e histórica que se recoge en la idea hegeliana de *Sittlichkeit* y la perspectiva ética de los principios de la kantiana *Moralität*.

Un tercer conjunto de motivos de crítica contra el programa ético racionalista de la modernidad apunta a que esas teorías pierden de vista los conceptos morales sustantivos que de hecho empleamos, tales como las definiciones morales densas que conllevan siempre implicaciones contextuales y hermenéuticas, tales como los conceptos de «cobardía», de «brutalidad», etc.[8]. Esas teorías intentan reducir a un único tipo de «hiperbienes», formales y abstractos, la pluralidad de las distinciones cualitativas que de hecho empleamos en nuestro lenguaje moral. Con tales «hiperbienes», y como ha argumentado Taylor (1985, 230-47; 1989, 3-107) las concepciones racionalistas de lo moral no son capaces, ni siquiera, de dar cuenta de los sistemas racionales de preferencias que empleamos en nuestros juicios morales concretos. Michael Walzer (1988) ha argumentado, también, que la única crítica social posible —aquella que, precisamente, parece constituir uno de los ejes de la concepción ética moderna— ha de estar impregnada de esa sensibilidad hermenéutica contextual que hace del crítico alguien participante de la misma semántica moral de la comunidad a la que, como el profeta bíblico, critica desde dentro. Su lenguaje, por tanto, es el mismo lenguaje del mundo de vida moral al que denuncia.

Lo que se consideran, así, déficits del programa moderno racionalista en moral (al menos en sus versiones más fuertemente cognitivistas) conducen a algunos autores, como Bernard Williams, a constatar que los intentos de generar una ética filosófica que adopte un punto de vista en tercera persona y que posea un carácter universalista desde el que suministrar una justificación del punto de vista moral, han de asumir platónicamente que el agente reflexivo puede, como teórico, distanciarse e independizarse de la vida y del carácter moral que está estudiando. El teórico moral, desde su privilegiada perspectiva de tercera persona, podría, así, proponerle o imponerle a la perspectiva del actor en primera persona que juzga y actúa en una vida moral concreta, un mandato o un principio moral que habría sido generado y justificado externamente a tal vida moral.

Esa distancia respecto a las formas morales concretas supone que somos capaces de contemplar las disposiciones morales desde fuera, desde el punto de vista del universo y, señala Williams, «ni la psicología, ni la historia de las reflexiones éticas nos dan muchas razones para pensar que los razonamientos teóricos de ese momento de fría distancia pueden llegar a establecerse sin cierto sentido de la forma moral del mundo, como el que nos suministran las disposiciones morales cotidianas» (Williams, 1985, 110).

8. Esta idea, que aparece en diversos autores neoaristotélicos (Williams, 1985, 140), está obviamente tomada de la idea de *Ethick concepts* de Clifford Geertz.

Así, la cuestión se centra en la posibilidad o la imposibilidad (por no hablar de la eficacia, la utilidad o la conveniencia) de adoptar un punto de vista «objetivo», externo, que permita hablar desde fuera del entramado concreto de la vida moral específica. Williams basa en gran medida su argumentación sobre el rechazo de una idea de «objetividad» moral y lo hace contraponiéndole un modelo de la objetividad científica (como único posible) y dictaminando a continuación la imposibilidad de alcanzar tal objetividad en el ámbito de la moral humana (Williams, 1985, 135ss). Probablemente esa posición que reserva una idea fuerte de objetividad en exclusividad para la ciencia, y la entiende como convergencia ideal de perspectivas en virtud de un estado de cosas determinado, incurra en idealizaciones excesivas. Tales idealizaciones, además de no casarse cabalmente con los datos de que disponemos sobre el funcionamiento real de los paradigmas y las prácticas científicas, inducen conocidas malcomprensiones de «lo que no es la ciencia», que se ve arrojada a un terreno de confusa racionalidad. Y, como Thomas Nagel ha argumentado, también parece errado negarle a la ética, en virtud de ese modelo idealizado de objetividad, alguna forma de argumentación desde fuera del punto de vista del sujeto particular, y consiguientemente alguna forma de objetividad[9].

La crítica a la definición externa del punto de vista moral no tiene que conducir, no obstante, al punto de la extremada posición de Williams. La defensa del carácter objetivo de la esfera moral permite otras formas de realismo, como la que más recientemente ha propugnado Charles Taylor (1979) y que parece referirse, más bien, al carácter de indubitable apelación no relativista que reviste las consideraciones morales. Sabina Lovibond (Lovibond, 1983) ha recurrido, por su parte, a defender un realismo moral de corte wittgensteiniano en el que el criterio moral aparece a la luz de la «fisionomía» moral de un mundo de vida concreto. Para Lovibond, y en la misma línea de lo que antes recogimos a propósito de Cavell, ese realismo sería necesario, precisamente, como reacción frente a las variantes de no-cognitivismo y de escepticismo a las que conducen los fracasos de los programas éticos anteriores[10]. El realismo de la forma de vida moral concreta pondría en paralelo a Wittgenstein y a Hegel, de manera que *Sittlichkeit* y forma de vida parecen hermanarse y constituirse de forma tal que la remisión a lo cotidiano-moral, por así decirlo, no debiera necesariamente entenderse como la aceptación aproblemática de lo existente, pues el escrutinio crítico de la imaginación podría permitirnos ver aspectos ocultos a primera vista en la vida moral fáctica[11]. La perspectiva de Lovibond es, pues, que sólo una visión in-

9. Además de otras referencias que mencionaremos, véase la recensión de Nagel al libro de Williams en *The Journal of Philosophy*, 83 (1986) 351-360. Una crítica similar fue planteada por John McDowell, *Mind*, CXV (1986) 377-386.

10. Existiría, por tanto, un cierto aire de familia entre la posición de Lovibond y sus razones y las del tratamiento que Kripke realizó del papel de los entramados sociales normativos en Wittgenstein (o en «el Wittgenstein que impactó a Kripke»).

11. Lovibond, 1983, 195ss. Cf. para un argumento confluyente, Camps (1983).

terna a los sistemas normativos dados, tal como puede encontrarse a partir de las propuestas wittgensteinianas, puede dar cuenta de eso que se denominó el punto de vista moral y de su crítica.

Y es frente a ese reclamo de una vida moral que no se deja reducir a aquel punto de vista externo que se implicaría en las filosofías morales del racionalismo ilustrado (como, desde posiciones distintas pero paralelas señalarían acusadoramente Williams y Lovibond) desde donde Thomas Nagel ha intentado oponerse a la querencia neoaristotélica por una exclusiva vida moral concreta y señalar que se requiere una perspectiva más compleja para dar cuenta de toda la dimensión ética. Esa perspectiva sería la de un razonable eclecticismo y nos vendría suministrada por una «visión doble» que se da a la vez desde el sujeto, subjetivamente, y desde fuera de él, objetivamente, y que nos permite pasar desde la primera a la tercera persona —y de vuelta— cambiando nuestra percepción de los problemas y evitando, así, los riesgos de una subjetividad encerrada y ciega en sí misma o de una objetividad sin alma. La pregunta ética socrática de la que Williams arranca su reflexión —aquella que interroga cuál es la vida buena que habríamos de seguir— podría ser contestada desde una posición filosófica que no se limitase sólo a la perspectiva interna del sujeto moral que formula, en su mundo concreto, esa pregunta (Nagel, 1986, 189-207). El razonamiento de Nagel parece recordar, de nuevo, que un nuevo entendimiento del programa racionalista de las éticas modernas no implicaría tanto que sólo podemos hablar del punto de vista moral desde fuera de la práctica moral del mundo de vida concreto cuanto que, si olvidamos que existen demandas de universalidad ya implícitas en nuestra moral, reducimos esa vida hasta un achatamiento que puede quedar por debajo de las exigencias de nuestro tiempo y de nuestras conductas morales[12]. La cuestión, pues, parece remitirse a cuál es la manera más adecuada de describir el entramado mismo de nuestra moral y en qué grado están presentes en ella aquellas pretensiones de universalidad que las teorías éticas racionalistas modernas reclamaban como requisito imprescindible del punto de vista moral.

El debate parece conducirnos a la siguiente situación: si bien, y por una parte, muchos acordarían que las teorías racionalistas modernas de corte kantiano no llegan a dar cuenta cabal del entramado concreto de nuestra vida moral y de sus conflictos, algunos de entre ellos (entre los que podríamos contar, de los mencionados, a Lovibond o más claramente a Charles Taylor) no dudarían en señalar que en esa vida moral hay elementos universalistas que están ligados a nuestras nociones de autonomía y de justicia como los que se pretendían definir en el programa moderno de forma racionalista a la hora de establecer un punto de vista moral diferenciado de las moralidades concretas. Habría, así, un uso de argumentos de cuño aristotélico en la crítica a los paradigmas raciona-

12. Por no mencionar otros problemas cruciales como son las muy debatidas cuestiones del relativismo y, en un terreno más metodológico, del realismo moral.

listas en lo moral, un rechazo de estrategias cognitivistas de fundamentación del punto de vista moral y una propuesta de una filosofía moral que atendiera más a la pluralidad de las formas del bien que a una concepción platonizante de definición racional exclusiva y única de ese punto de vista. No obstante tales críticas —que, por así decirlo, son quizá más antiplatónicas que claramente pro-aristotélicas—, ello no implicaría que esos autores suscriban una concepción específica de las formas del bien sobre la misma plantilla de la propuesta del autor de las *Éticas* en el marco de la *pólis* clásica: ni cabe retorno a la premodernidad ni probablemente podamos usar con sentido nociones como las de naturaleza humana con las que se revistió el aristotelismo clásico. Así, y como conclusión, este tono neoaristotélico aparece, en primer lugar, en el rechazo de formas de filosofía moral que se entienden insuficientes para dar cuenta de la complejidad de la vida moral concreta por su sesgo estrictamente cognitivo y racionalista, por su reducción de lo moral a un único tipo de criterios deontológicos y por su intento de definir el punto de vista moral desde fuera de la perspectiva participante en primera persona.

III. LA INSEPARABILIDAD DE LO BUENO Y LO JUSTO

Si posiciones como las analizadas acentúan la imposibilidad de dar cuenta del mundo de vida moral en el que nos definimos prácticamente como sujetos morales desde la filosofía racionalista moderna (con lo que se acercarían a posiciones hegelianas y wittgensteinianas en su reclamo de perspectivas internas a las prácticas morales mismas) y propugnarían formas de reflexión filosófica más sensibles a las definiciones particulares de lo bueno en ese entramado plural de la vida moral, también implicarán, consiguientemente, la negación de aquella separación entre lo justo y lo bueno de la que parten las éticas racionalistas modernas para definirse como éticas ceñidas a lo universal y a lo público[13]. En efecto, las propuestas de retorno al mundo de vida moral de querencia aristotélica que comentamos, parecen suscribir también los supuestos de que no cabe pensar lo justo si no es como forma del bien y de que éste tiene una irremplazable referencia contextual y concluyen, consiguientemente, que las formas concretas del bien moral son las que determinan de hecho el punto de vista ético. Tal es, en concreto, la tesis que Charles Taylor ha mantenido en diversos trabajos (Taylor, 1985, 1989) partiendo de la idea de que son precisamente el conjunto de «contrastes cualitativos» entre aquellas cosas que consideramos buenas —así como los que se dan en las razones por las cuales las consideramos tales o entre las diversas maneras en

13. Un lugar ya clásico para ver la relación liberal entre lo justo y lo bueno —que pensadores neoaristotélicos y comunitaristas rechazarían— sería la doble noción de bien, restringida (vinculada a la idea prioritaria de justicia) y ampliada en John Rawls, *A theory of justice*, OUP, Oxford, 1971, 395-452. Esa postulación de la prioridad de lo justo sobre lo bueno puede verse reformulada en J. Rawls, «The priority of right and ideas of the good»: *Philosophy and Public Affairs*, 14, 17 (1988) 251-76.

que lo hacemos— lo que constituye el trasfondo que constituye nuestro mundo moral concreto. Sin esos contrastes cualitativos no habría lugar para las argumentaciones prácticas, para los juicios de evaluación o para nuestra constitución como sujetos morales. Y tal acontece en las reducciones formalistas, como las del utilitarismo y el kantismo, que simplifican la integrada complejidad de nuestra vida moral a un único lenguaje deontológico, a un único tipo de criterios o de bienes que se convierten, por tanto, más bien en unos «hiperbienes». También refiere esa pluralidad de bienes a una diversidad de fuentes de nuestra moral, de estructuras de valoración que interpretamos como origen de la fuerza normativa de la que revestimos a nuestros criterios y nuestros actos morales. Esa pluralidad criteriológica y de «fuentes de nuestra moral» está entretejida en la constitución de nuestra identidad moral moderna, argumenta Taylor, y provoca con pocos conflictos irresolubles, auténticos dilemas éticos, que son la cruz que define moralmente nuestra condición.

Esa diversidad cualitativa de la idea de bien debería, pues, implicar también pluralidad y diversidad en la concepción de las diferentes esferas en las que hemos de aplicar la noción de lo justo, así como un acento sobre la noción de comunidad en la que esas diversas ideas de bien se realizan, como analiza Michael Walzer (1983). Pero si ello es así, carecería entonces de sentido la división moderna entre lo justo (público) y lo bueno (privado), pues ni lo justo podría reclamarse en exclusiva del punto de vista universal, metacomunitario, por encima y más allá de las diversas particularidades, ni lo bueno sólo por ser particular y comunitario podría declararse ciego a una cierta imparcialidad en una sociedad plural y diversa. Las formas particulares de la vida moral concreta serían, por el contrario, las que determinarían las diversas concepciones operantes de lo justo en las diversas esferas en las que aplicamos de hecho esta noción.

Si no existe, entonces, distancia absoluta entre lo justo y lo bueno, se nos abren dos cuestiones importantes: en primer lugar, la de cómo dar cuenta de aquellos juicios, si no universales sí al menos transcontextuales, que en alguna medida debemos emplear al referir nuestra experiencia particular a otros mundos de experiencia diversos. Y, en segundo lugar, la de cómo entender la capacidad que tiene la reflexión filosófica acerca de la justicia (piénsese, por ejemplo, en las diversas utopías) para criticar, innovar o iluminar las diversas concepciones de lo bueno en las diversas formas de moralidad. La primera pregunta vincula, como sería de esperar, la cuestión del mundo de vida y de las concepciones de bien en él operantes a la del relativismo. La segunda pregunta reitera la sospecha de conservadurismo sobre las posiciones que estamos comentando y sobre ella volveremos. La primera de esas cuestiones tiene largas raíces, por ejemplo, en las discusiones clásicas de filiación wittgensteiniana en ciencias sociales y es allí donde se ha planteado con mayor claridad, pero no es imposible apuntar un rasgo común de contestación que aparece en algunos trabajos de más clara influencia neoaristotélica, como

el de MacIntyre (1988) o en otros de sentido distinto, como los de Taylor (1985, 248-88; 1989). Esa contestación señala que la única forma en la que podemos hacernos inteligible tanto nuestra propia identidad moral como la identidad moral de otras culturas o contextos diferentes al nuestro es acudiendo al relato de la génesis de nuestro propio punto de vista moral, acudiendo, por tanto, al relato de nuestra propia tradición. Ese relato «justifica» nuestro presente y delimita nuestras diferencias con respecto a los otros; marca, en suma, los límites de nuestra comprensión moral y las categorías desde las que podemos hacernos inteligible el mundo. No puede ocultarse, creo, que tal respuesta —que es una respuesta lógica y hasta inevitable dados los supuestos que estamos comentando— está ceñida de ambigüedades. En efecto, si esa contestación refiere, por una parte, a la tesis metafilosófica de que a la filosofía moral le corresponde ante todo entender la moral que es, y el cómo es, y por tanto el cómo devino a ser lo que es, también posee otro rasgo inquietante que está muy presente en el análisis de MacIntyre: nuestra tradición determinaría el horizonte irrebasable de nuestra comprensión moral. Este nuevo *Faktum* moral no sería ya *Faktum rationis,* sino *Faktum historiae.*

Formas del bien, identidad moral y tradición o comunidad de una tradición son, pues, tres momentos de esta remisión de la razón práctica a la historia concreta de una comunidad (ya que no, en el caso de MacIntyre, a la más hegeliana Historia de la Especie o del Espíritu) y que caracterizan la crítica neoaristotélica que comentamos: toda noción de justicia remite a su contexto de surgimiento, toda idea de racionalidad moral está vinculada a la comunidad que la practica (MacIntyre, 1988, 1990). Ya apuntamos antes que algunos de los motivos de esa posición yacen en lo que se considera el fracaso de los intentos racionalistas e ilustrados de dar razón del punto de vista moral como punto de vista deontológico centrado no en los contenidos particulares de las formas plurales del bien, sino en los problemas de justicia. MacIntyre ha puesto un acento especialmente dramático en el relato de ese fracaso (MacIntyre, 1981; 1988) al señalar que es, específicamente, el fracaso del proyecto normativo ilustrado y a su supuesta imparcialidad de la razón práctica, el que nos debe reconducir a la búsqueda de un paradigma ético que recupere la noción clásica de virtud y que nos permita comprender en esos términos nuestra pertenencia social. La razón de aquel fracaso ya ha sido apuntada al hilo de lo que hemos comentado sobre Lovibond: la cultura universalista se ciega con cuestiones de fundamentación de principios abstractos, condenados a una cierta inoperancia, y conduce al irracionalismo y al emotivismo ante problemas concretos, pues no alcanza a dar cuenta de la pluralidad de las valoraciones existentes en una sociedad dividida. La única alternativa que nos resta es, pues, rehacer nuestro lenguaje moral y para ello parece imprescindible, como señalábamos en el apartado anterior, modificar también nuestra filosofía moral.

Las dramáticas tesis de MacIntyre en *Tras la virtud* han puesto el dedo en no pocas llagas —aunque sólo fuera, al menos, por la amplitud de

polémicas que ha suscitado[14]— y sus últimos trabajos formulan específicamente la pregunta que hemos estado rondando y la contestan acudiendo a una idea de tradición que se apuntaba como el lugar desde el que mostrar el fracaso del proyecto ilustrado y como el concepto y la realidad que debemos recuperar para enderezar nuestro dañado lenguaje moral. Esa idea de tradición no está tan ciega a la noción de racionalidad como para hacerla ciegamente reaccionaria o burkeana, sino que realiza más bien la operación de remitir la noción misma de razón al cuerpo de discusiones y debates (¿también a las instituciones?) que constituyen la historia y el relato de una posición teórica y moral[15]. Y en esa remisión, la tradición que sale triunfante en el análisis de MacIntyre, y tras el fracaso de los intentos ilustradores liberales, es la tradición aristotélico-tomista. Pero, frente a este reclamo de la tradición aristotélico-tomista contra la modernidad y contra su afán epistémico de racionalidad universal, otras posiciones —quizá más neohegelianas o neo-jovenhegelianas, como la de Taylor y la de Walzer— se inclinarán más bien por reivindicar el contenido normativo de la misma tradición moderna: lo que hemos de dejar de lado no son los ideales morales universalistas de esa tradición, sino una ya simplificada autocomprensión de la filosofía moral moderna. No habría que rechazar, por lo tanto, el universalismo ético moderno, sino comprenderlo como una perspectiva adquirida históricamente desde la que podemos pensar lo moral, no como su fundamento transhistórico.

Antes de referir brevemente esa discusión sobre la modernidad y su programa normativo, conviene que nos detengamos a analizar un problema que nos ha quedado pendiente. Una clara y aristotélica conclusión de la inseparabilidad entre las consideraciones acerca de lo justo y las referidas a lo bueno es que a la hora de abordar la resolución de problemas morales es más importante educar en maneras válidas y adecuadas de ponderación moral que ejercitar argumentaciones racionales y públicas que tengan un carácter externo a los sujetos morales. Se trataría más bien, pues, de educar en una noción aceptable de bien y no tanto de convencer racional e imparcialmente y de argumentar a favor de una noción determinada de justicia. El sentido de la justicia sería más crucial, incluso, que la validez de los juicios que sobre ella pudiéramos hacernos y sería esa educación en la justicia la que habría de pasar a centrar nuestra atención. Todo ello lleva a acentuar la importancia de nociones como las de virtud, formación del carácter o personalidad moral que son, precisamente, cuestiones cuya presencia está creciendo últimamente en el panorama anglosajón. Pero si los procesos de formación de la subjeti-

14. Cf. los números especiales de *Inquiry*, 26 (1983) y de *Analyse und Kritik*, 6/1 (1984). Puede verse un análisis de esos debates en Thiebaut (1988, 35-69).

15. Véase J. Annas, «MacIntyre on traditions»: *Philosophy and Public Affairs*, 14, 4 (1989) 388-404; P. de Greiff, «MacIntyre: narrativa y tradición»: *Sistema*, 92 (1989) 99-116; M. Herrera, «Racionalidad y justicia: en torno a la obra de A. MacIntyre»: *Sistema*, 91 (1989) 45-56.

vidad moral adquieren, entonces, esta importancia, la forma de esos relatos de formación será también crucial a la hora de comprender nuestra estofa moral, al igual que lo será el análisis de los procesos no sólo teóricos sino también históricos del surgimiento de las formas modernas de subjetividad. Tal es la idea que se pone en marcha en el más reciente trabajo de Charles Taylor, *Sources of the self. The making of modern identity* (1989) y en el que la problemática aristotélica de la formación del yo moral se convierte, con su paso a la historia, en una suerte de nueva fenomenología de la subjetividad moral como forma del presente y como nueva teoría ética que se expresa en términos de un perplejo pero apasionado neohegelianismo de izquierdas (cf. Thiebaut, 1991).

IV. CONTRA LA MODERNIDAD: COMUNIDAD HOMOGENEA *VERSUS* SOCIEDAD COMPLEJA

El tercer orden de cuestiones en torno al cual pudiera desarrollarse la discusión sobre los neoaristotelismos contemporáneos en su crítica al programa moderno gira en torno al diagnóstico moral, político e histórico de nuestra propia época. Se ha sugerido que la disputa de la modernidad es, en parte, una nueva querella de los antiguos y los modernos; pero, a diferencia de aquella definición fascinada del presente que en la disputa tardorrenacentista provocaba el elogio de la novedad, parecería como si la nueva querella arrancase, por el contrario, de la sensación de un acabamiento o de un fracaso (como acontece en el diagnóstico más catastrofista de MacIntyre) o simplemente percibiendo los tonos más agridulces del presente (como acontece en el caso de Cavell o de Walzer). La vigencia epocal de los contenidos de la modernidad no se limita, sin embargo, a esos grandes diagnósticos en torno a las dialécticas del fracaso de la ilustración y de la razón occidentales. La traducción de esas cuestiones a la filosofía y a la reflexión directamente políticas permite ver con mayor claridad el alcance social y político de la discusión. Ese alcance aparece, por ejemplo, en la revisión y sostenimiento de las propias tradiciones e identidades sustantivas frente a las definiciones legaliformes que la modernidad realiza de la identidad política. En efecto, la perspectiva comunitarista que muchos críticos del liberalismo han asumido en los últimos años comparten no pocos de los supuestos teóricos de matiz neoaristotélico que aquí hemos señalado[16]. El comunitarismo —un movimiento intelectual y social que aglutina los momentos teóricos más claros de la crítica filosófica y política del liberalismo (Sandel,

16. Cf., por ejemplo, las críticas a esas posiciones en A. Gutmann, «Communitarian critics of liberalism»: *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985) 308-322; apreciaciones más ambiguas en su valoración aparecen, como es lógico, en M. Walzer, «The communitarian critique of liberalism»: *Political Theory*, 18, 1 (1990) 6-23 y en C. Taylor, «Cross-Purposes: the liberal-communitarian debate», en N. Rosemblum (1989, 159-182). Pueden verse otras referencias más detalladas a esta cuestión, en cierto sentido paralela al neoaristotelismo, en C. Thiebaut, «De nuevo criticando al liberalismo»: *Arbor*, 503-4 (1987) 147-62.

1982, 1984)— reclamaría, en suma, una reactualización de los lenguajes morales sustantivos de una comunidad determinada (en el caso de Estados Unidos, las tradiciones de las comunidades bíblicas y republicanas, tal como se propone en Bellah *et al.* [1985]; en el caso canadiense, el nacionalismo de Quebec que propondría C. Taylor) como una terapia frente a la anomía que inducen las formas modernas de identidad y que no alcanzan a dar cuerpo a lenguajes con los que pudiéramos resolver nuestros conflictos y dilemas morales y que los críticos comunitaristas achacan a la sociedad y la política liberal modernas. El riesgo obvio al que se enfrenta cualquier definición contextual de las nociones de bien y de justicia es que los límites de la comunidad que se convierte en criterio de tal definición pueden ser tan estrechos o tan cerrados que ninguna diferencia, por no decir ya ninguna disidencia, pueda ser tolerada. Los valores de la tolerancia, de respeto a la diferencia, de imparcialidad entre mundos o modos de vida distintos (una característica de importancia crucial en nuestras sociedades modernas) puede verse en peligro si una comunidad, por mecanismo de defensa o por reafirmación fundamentalista, convierte sus criterios morales sustantivos en los únicos criterios de valoración de un mundo a la vez más plural y más cercano. El riesgo de intolerancia, de xenofobia, etc., es elevado cuando, como sucede en nuestras sociedades desarrolladas, se producen patológicas restricciones a la particularidad. Tales riesgos pueden verse teóricamente sustentados sobre una concepción homogénea de la comunidad moral que constituye el mundo de vida de referencia y que no se concibe como una sociedad compleja cuyo lugar moral (como acentuarían todas las filosofías liberales) sería, por el contrario, el individuo que se socializa y transita por pluralidad de mundos de vida. Si las críticas comunitaristas acentúan el *ethos* de una comunidad determinada lo hacen, precisamente, criticando lo que consideran una concepción desarraigada o desencarnada de los sujetos morales por parte del liberalismo (Sandel, 1982). En esa crítica, no obstante, parece contraponerse, un tanto imprecisamente, lo que se consideran concepciones formales y abstractas de individuo (las del liberalismo) con unas concepciones históricamente determinadas de comunidad. Ni éstas pueden comprenderse, en sociedades complejas y no homogéneas internamente en la esfera valorativa, al margen de la idea moral de individuo, ni ésta, por su parte, puede comprenderse (contra muchas teorizaciones liberales *a contrario*) desencarnadas de todo tiempo y circunstancia histórica, sino como producto mismo de ambos.

Pero ¿deben los supuestos teóricos de las críticas que hemos señalado conducir directamente a las concepciones homogéneas de comunidad, potencialmente conservadoras, que hemos apuntado? Es decir, ¿debe entenderse que el rechazo de las formas fuertes de filosofía racional moderna, como el kantismo o las versiones racionalistas del punto de vista moral, ha de conducir necesariamente al rechazo de la totalidad del programa normativo de la modernidad que se basa en nociones universalistas como las de autonomía del individuo, solidaridad, justicia o tole-

rancia? No tiene que ser necesariamente tal la conclusión en el caso de todos los autores que suscriben los supuestos críticos que hemos mencionado, y los ejemplos de Taylor (1985), Walzer (1990) o Camps (1990) son muestra de ello. Walzer, en concreto, ha afrontado la cuestión en sus últimos trabajos (Walzer, 1985; 1987; 1988; 1990) que apuntan a cómo puede mantenerse ese programa normativo de la crítica moderna desde una perspectiva tanto particularista como no fundamentalista, es decir, desde supuestos no trascendentales y de fuerte sensibilidad contextual. El argumento central de Walzer, incluso, es la superioridad de los postulados contextualistas en la crítica social y a la hora de dar cuenta del proyecto, tanto individual como colectivo, de la autonomía (Walzer, 1990).

Pero es también de sentido común argumentar que esa asunción comunitarista, en espíritu aristotelizante, del programa de la modernidad no es ella misma tan cabalmente aristotélica como lo serían, por el contrario, las reivindicaciones más cerradas del neoaristotelismo alemán duro antes comentadas o las de las reivindicaciones más estrictamente comunitaristas y apegadas a la noción de tradición, como acontece con las de MacIntyre, Robert Bellah, Michael Sandel o William Sullivan. Quizá eso sea ciertamente así y el neoaristotelismo no pueda hacer olvidar esas tentaciones conservadoras, especialmente actualizadas en determinadas pragmáticas políticas. No obstante, y teniendo en cuenta la señalada ambigüedad política de las críticas comunitaristas, es de sentido común argumentarle también a ese neoaristolismo comunitarista más estricto y conservador que sus reivindicaciones de un retorno al mundo de vida moral sustantivo se realizan contando, sin explicitación consciente, con el horizonte de la modernidad y a partir de sus propios supuestos. No habría ya, en efecto, noción alguna de tradición que pudiera ser inmediata e irreflexiva, pues la constitución de esa misma noción tiene que realizarse sobre el supuesto de la forma de vida moderna reflexiva y de sus diferenciaciones normativas, sus estructuras procedimentales de resolución de conflictos, etc. La noción misma de tradición es ya una noción reflexiva, y las propuestas políticas comunitaristas no pueden ejercitarse, como Walzer ha argumentado, si no es a partir del marco político del liberalismo y, en cierto sentido, como su complemento. De forma similar, y por lo que a la idea de comunidad respecta, no puede entenderse una idea homogénea de comunidad moral si no es a partir de una ya inevitable diferenciación que exige nociones de respeto a las diferencias y a las minorías, es decir, que requiere las nociones modernas de tolerancia y de dignidad del individuo.

Así, y por decirlo en los términos que antes sugerimos, la ambigüedad de las propuestas neoaristotélicas expresa también la ambigüedad que existe en la misma noción moderna y reflexiva de modernidad. Otro aspecto de esa ambigüedad surge a la luz con el hecho de que las reivindicaciones comunitaristas, tanto americanas como europeas, se realizan con frecuencia no tanto como programas compensatorios ante los límites normativos del ordenamiento político liberal, cuanto como proyectos reactivos frente a lo que se consideran agresiones de culturas o com-

portamientos distintos. Si bien no todo comunitarismo es xenófobo, no deja de ser curioso que las reacciones contra los diferentes de las sociedades desarrolladas se estén expresando en lenguajes particularistas y comunitaristas.

Las críticas neoaristotélicas a las éticas modernas, en la medida en que no aspiran a dar por agotado y clausurado el proyecto de la modernidad, pueden ser vistas, por lo tanto, como un momento de la discusión sobre la vigencia del programa normativo de la modernidad. Su acento en el regreso al mundo de vida moral concreto, en la idea de la «vida buena» y de sus pluralidades, en los procesos de formación de la subjetividad moral o en los límites de las filosofías racionalistas y universalistas a la hora de aprehender las formas concretas de la vida moral recuerdan, como antes apuntábamos, no pocos momentos de las posiciones hegelianas o hegelianizantes en referencia a las cuales se han fraguado algunas de las nociones centrales con las que pensamos el presente. Pero no sólo. También esas asunciones modernas de Aristóteles permiten acentos kantianos (piénsese en el caso de Agnes Heller [1983]) y, por tanto, tampoco parecería necesario que la crítica aristotélica negara la totalidad del proyecto criticista aunque estuviera enfrentado de manera directa —y quizá con razón no menguada, como hemos visto— a la interpretación más sesgadamente cognitivista desde la que el neokantismo acentuó los rasgos formales de la ética kantiana en detrimento, por ejemplo, de las propuestas categóricas de la idea de autonomía. Pero aunque pudiéramos concebir, así, que algunas posiciones neoaristotélicas forman parte integrante de los debates internos al programa moderno, sería también pertinente plantear una pregunta inversa e interrogar, entonces, cuáles podrían ser sus posibles aportaciones originales o significativas a tales debates. Al referir el trabajo de Sabina Lovibond apuntábamos que su perspectiva wittgensteiniana se encaminaba a un reconocimiento realista de las formas concretas de vida moral. Podemos señalar ahora que no pocos momentos de la crítica neoaristotélica parten, efectivamente, de ese giro lingüístico y textual hacia formas ordinarias de discurso práctico que tiene clara inspiración wittgensteiniana. Así, tal vez lo más característico de las críticas que hemos estado analizando frente a las formas paleoaristotélicas, que leen al filósofo griego como el narrador de una ontología inmutable del ser humano y de la sociedad, sea esa asunción de la misma filosofía contemporánea y de sus supuestos. Tanto Lovibond como Taylor, por ejemplo, suscribirían el antitrascendentalismo que está implícito en la idea wittgensteiniana de que la pregunta por el sentido de la vida y la felicidad se satisface, precisamente, en el hecho mismo del vivir felizmente. O, por decirlo en aristotélico, en el hecho de vivir de una manera determinada, pues la filosofía moral se encamina a que seamos buenos.

V. FELICIDAD Y/O VIRTUD RECUPERADAS

El recién mencionado giro textual conduciría, pues, a entender que una tarea nada pequeña de la filosofía habría de consistir en partir del análi-

sis y de la participación en las prácticas discursivas concretas de nuestra moral, del lugar y del espacio moral en el que definimos nuestros conflictos y nuestras identidades para re-hacer sus mapas teóricos y plantear de nuevo la resolución de sus problemas. Ese acercamiento interno a las prácticas morales en las que se definen nuestras identidades y los valores éticos del presente ha tenido una especial concreción en la recuperación de la idea de virtud que ha tenido lugar dentro de la filosofía anglosajona (como testimonian, entre otros, los trabajos de Foot [1978] o MacIntyre [1981]). La recuperación de la idea aristotélica de virtud está vinculada a la de otros planteamientos ya señalados: la reivindicación de una idea sustantiva de bien como objetivo de la ética —que debe responder a la pregunta de qué modo de vida es deseable—, la de una comunidad moral que define el lugar de lo ético, y la de un juicio-valoración moral que se realiza de forma contextual y específica. A esas ideas, la noción de virtud añade la idea de que sólo determinadas prácticas conducen a determinados bienes, pues éstos les son internos a aquéllas. Existirían, así, formas adecuadas de hacer (bien) las cosas que conducirían, en exclusiva, a esos bienes. La idea de virtud suscribiría, por lo tanto, el intento hegeliano de sacar la ética de la esfera de la pura intención y trasladarla al mundo material de la comunidad moral. De esta forma, la idea de virtud se vincula más a nociones sustantivas y comunitarias concretas que a la construcción misma del punto de vista moral o, por decirlo en estoico, se vincula más a ideas específicas de felicidad, tal como se define en el lenguaje contextual de una comunidad, que a la formación del sabio.

Que la remisión a esa idea de práctica moral no tendría que acabar sólo en la idea de una comunidad moral (en oposición al contraargumento estándar del liberalismo a tales proclividades aristotélico-hegelianas) lo muestra, precisamente, ese ideal estoico de la dignidad moral del sabio y de sus prácticas de automodelación virtuosa que recibieron no pocos elogios de los filósofos de la modernidad. Ese ascetismo virtuoso del sabio conlleva elementos de autoeducación y autocontención que serían relevantes a la hora de formular estrategias morales y políticas en el presente (Doménech, 1989). Pero, también es claro que la reivindicación contemporánea de la idea de felicidad como bienestar (y, en concreto, como bienestar social en las naciones más ricas del planeta) y de la virtud de la benevolencia, frente a cualquier idea de responsabilidad y justicia (Spaemann, 1989), parece hacer de la noción clásica de virtud y de la búsqueda aristotélica de *eudaimonía* sólo una defensiva reiteración de privilegios o, en el mejor de los casos, una injustificada proyección mundial de los criterios de bondad vigentes en las sociedades actualmente rectoras.

Por su parte, y como antes mencionamos, los planteamientos liberales mismos reconocen la vigencia de determinada idea de bien (tanto en el ámbito privado como, de manera restringida, en el ámbito público) y los procedimientos de resolución de conflictos y de asignación de recursos que han sido diseñados en los diversos procedimentalismos determi-

nan, también supuestos de honestidad, simetría y autocontrol que son requisitos mínimos no siempre lejanos a los contenidos prácticos que conlleva la idea de virtud. Es decir, cabe pensar en la recuperación de una idea de bien y de virtud que no se oponga de forma frontal al programa normativo del liberalismo que se diseñó para dar cabida a la complejidad y a la diversidad morales y creenciales de las sociedades modernas. Problamente asistamos en los próximos años a intentos de reformulación en términos de la idea de bien de esos contenidos liberales (Larmore, 1987; Höffe, 1990b) y recuperaciones de ideales de modo de vida sustantivos y contextualmente determinados pero que estén, no obstante, a la altura de los problemas de una sociedad mundial y compleja. A ello apunta la confluencia señalada en las críticas al procedimentalismo y al congnitivismo de las éticas discursivas desde el campo mismo de la teoría crítica (como, p. ej., Benhabib, 1986) con otros planteamientos más directamente comunitaristas (Taylor, Walzer) o, incluso, con acercamientos del pragmatismo. En esa confluencia, en la que se someten a crítica la validez y la capacidad heurística de nociones claves del pensamiento racionalista y liberal en ética —como las de universalismo o formalidad— se da también el intento de definir el carácter normativo de una idea de bien que, aunque diversificada y plural, pueda ser éticamente susceptible del reconocimiento por aquellos que no la comparten y pueda explicar mejor el funcionamiento de hecho de los comportamientos morales.

Pero todo ello es, evidentemente, más un programa en los límites de los planteamientos neoaristotélicos e implicaría, en primer lugar, una aclaración interna a esos planteamientos en el sentido antes indicado. ¿Debe toda crítica al formalismo y al racionalismo cognitivista que ha caracterizado las autocomprensiones éticas de la modernidad y del liberalismo conducir pendularmente a suscribir programas antimodernos y sus ideas de una comunidad moral homogénea sin lugar para la diferencia o la discrepancia? Y, desde la posición contraria, ¿debe toda defensa del proyecto liberal forzar a suscribir un individualismo formalista y desencarnado? Creo que el actual estado del debate, tal como se ha recogido en estas páginas, induce razonablemente a responder en negativo ambas preguntas.

BIBLIOGRAFIA

Beiner, R. (1983), *Political Judgment,* Univ. of Chicago Press. Chicago; Beiner, R. (1989), «Do we need a philosophical ethics theory, prudence and the primacy of ethos»: *The Philosophical Forum,* XX 3, 230-49.

Bellah, R. *et al.* (1985), *Habits of the heart,* Harper and Row, New York.

Bello, G. *et al.* (1990), *Comunidad y utopía,* Lerna, La Laguna.

Benhabib, S. (1986), *Critique, norm and utopia,* Columbia Univ. Press, New York.

Benhabib, S. (1990), «In the shadow of Aristotle and Hegel: Communicative ethics and current controversies»: *The Philosophical Forum,* XXI 1-2, 1-31.

Blum, L. A. (1980), *Friendship, altruism and morality,* Routledge and Kegan Paul, London.

Camps, V. (1983), *La imaginación ética,* Seix Barral, Barcelona.

Camps, V. (1990), *Virtudes públicas,* Espasa, Madrid.
Cavell, S. (1988), *In quest of the ordinary. Lines of Skepticism and Romanticism,* Univ. of Chicago Press, Chicago.
Cooper, J. M. (1975), *Reason and the human good in Aristotle,* Harvard Univ. Press, Cambridge.
Cortina, A. (1990), *Ética sin moral,* Tecnos, Madrid.
Doménech, A. (1989), *De la ética a la política,* Crítica, Barcelona.
Ferrara, A. (1985), «A critique of Habermas' *Diskursethik*»: *Telos, 64,* 45-74.
Ferrara, A. (1987), «On Phronesis»: *Praxis Internacional, 7,* 246-67.
Ferrara, A. (1989), «Sul pensiero postliberale in America e in Inglhiterra»: *Micromega, 2,* 123-41.
Foot, P. (1978), *Virtues and vices,* Basil Blackwell, Oxford.
Gadamer, H. G. (1977), *Verdad y método,* Sígueme, Salamanca.
Gadamer, H. G. (1976), «Hermenéutica como filosofía práctica» en *La razón en la época de la ciencia,* Alfa, Barcelona, 1976, 59-81.
Guariglia, O. (1990), «El múltiple Aristóteles»: *Isegoría* 1 (1990) 85-103.
Giusti, M. (1991), «Lassen sich Moralität und Sittlichkeit miteinander vermitteln?»: *Philosophische Rundschau,* 38 1-2, 14-47.
Heller, A. (1983), *Aristóteles y el Mundo Antiguo,* Península, Barcelona.
Höffe, O. (1987), *Politische Gerechtigkeit,* Suhrkamp, Frankfurt.
Höffe, O. (1990a), *Kategorische Rechstsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne,* Frankfurt.
Höffe, O. (1990b), «Universalistische Ethik und Urteilskraft: ein aristotelischer Blick aun Kant»: *Zeitschrift für philosophische Forschung, 44 4,* 537-63.
Kenny, A. (1979), *Aristotle's theory of the will,* Duckworth, London.
Larmore, C. (1987), *Patterns of moral complexity,* Cambridge Univ. Press, Cambridge.
Lovibond, S. (1983), *Realism and imagination in ethics,* Univ. of Minnesota Press, Minneapolis.
Lübbe, H. (1987), *Politischer Moralismus,* Berlin.
MacIntyre, A. (1981), *After Virtue,* Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame. A. Valcárcel, *Tras la virtud,* Crítica, Barcelona, 1988.
MacIntyre, A. (1988), *Whose justice? Which rationality?,* Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame.
MacIntyre, A. (1990), *Three rival versions of moral inquiry: Enciclopaedia, Genealogy and Tradition,* Notre Dame Univ. Press, Notre Dame.
Marquard, O. (1986), *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien,* Stuttgart.
Nagel, T. (1986), *The view from nowhere,* OUP, Oxford.
Nussbaum, M. (1986), *The fragility of goodness,* Cambridge University Press, Cambridge.
Nussbaum, M. (1990), *Love's knowledge,* OUP, Oxford.
Rasmussen, D. (ed.) (1990), *Universalism vs. communitarianism,* MIT Press, Cambridge.
Riedel, M. (ed.) (1972-74), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie,* Freiburg, 2 vols.
Ritter, J. (1969), *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel,* Suhrkamp, Frankfurt.
Rorty, A. O. (ed.) (1980), *Essays on Aristotle's ethics,* Univ. of California Press, Berkeley.
Rosemblum, N. (ed.) (1989), *Liberalism and the moral life,* Harvard Univ. Press, Cambridge.
Sandel, M. (1982), *Liberalism and the limits of justice,* Cambridge Univ. Press, Cambridge.
Sandel, M. (ed.) (1984), *Liberalism and its critics,* N. York University Press, New York.
Schnädelbach, H. (1986), «Was ist Neoaristotelismus?», en W. Kuhlman (ed.) *Moralität und Sittlichkeit,* Suhrkamp, Frankfurt, 38-63.
Sherman, N. (1989), *The fabric of character. Aristotle's theory of virtue,* Clarendon Press, Oxford.

Spaemann, R. (1989), *Gluck und Wohlwollen,* Stuttgart.
Sullivan, W. (1982), *Reconstructing Public Philosophy,* Univ. of California Press, Berkeley.
Taylor, C. (1985), *Philosophy and the human sciences. Philosophical papers 2,* Cambridge Univ. Press. Cambridge.
Taylor, C. (1989), *Sources of the self.*
Press. Cambridge, Mass.
Thiebaut, C. (1988), *Cabe Aristóteles,* Visor, Madrid.
Thiebaut, C. (1991). «Charles Taylor o la mejora de nuestro retrato moral»: *Isegoría, 4,* 122-52.
Tugendhat, E. (1984), *Problemas de ética,* Crítica, Barcelona.
Walzer, M. (1983), *Spheres of justice. A defense of pluralism and equality,* Basic Books, New York.
Walzer, M. (1985), *Exodus and revolution,* Basic Books, New York.
Walzer, M. (1987), *Interpretation and social criticism,* Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass.
Walzer, M. (1988), *The company of critics,* Basic Books, New York.
Walzer, M. (1990), «Nation and universe», en *The Tanner Lectures on Human Values,* XI, The Univ. of Utah Press, Salt Lake City, 509-56.
Wellmer, A. (1986), *Ethik un Dialog,* Suhrkamp, Frankfurt.
Williams, B. y Smart, J. J. (1973), *Utilitarianism: for and against,* Cambridge Univ. Press, London.
Williams, B. (1981), *Moral luck,* Cambridge Univ. Press, London.
Williams, B. (1985), *Ethics and the limits of philosophy,* Harvard Univ. Press, Cambridge.

KANTISMO

Osvaldo Guariglia

1. La publicación en 1785 de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* seguida de cerca por la *Crítica de la razón práctica* en 1788, produjo en el ámbito de la filosofía práctica un cambio revolucionario no menor al que la publicación de la *Crítica de la razón pura* había producido cuatro años antes en la teórica. Con ambas obras, Kant se enfrentaba a las corrientes que tradicionalmente dominaban la disciplina y desde allí ejercían su influjo en la moralidad popular, en varias cuestiones centrales a un mismo tiempo. En primer lugar, su pretensión de quitar todo fundamento a una moral basada en el principio de la felicidad chocaba con una tradición que se había mantenido ininterrumpidamente desde la Antigüedad hasta la Ilustración, con independencia del ropaje religioso con el que se había vestido en el escolasticismo. Luego, su decidido vuelco hacia el *deber* como fenómeno moral central por oposición a toda ética basada en el bien o los bienes venía a oponerse drásticamente a las distintas formas que la moral de la virtud había asumido tanto en los códigos sociales de conducta como en las elaboraciones filosóficas de ella. Por último, Kant introducía una original y compleja teoría metafísica como fundamento de la posibilidad de la moralidad en el ser humano, cuyos conceptos claves: el de la voluntad y el de la libertad, desencadenaron una viva polémica que dio lugar a uno de los temas centrales del idealismo absoluto (Rosenkranz, 1987, 258ss; Bittner y Cramer, 1975, 17-9). Una exposición de las corrientes kantianas en la ética desde el siglo pasado hasta el presente requiere, pues, de una elucidación previa de lo que vamos a entender por «kantismo», ya que, como se ha visto, es posible distinguir más de un aspecto en la filosofía práctica kantiana. K.-H. Ilting (1972, 113-30) ha propuesto separar las siguientes cuestiones involucradas en ella. La pregunta «¿por qué estoy *obligado* a actuar de una cierta manera?», puede tener dos significados: uno, que se refiere a los fundamentos normativos de una cierta ética, expresada especialmente en

la formulación del imperativo categórico; otro, que remite a las condiciones de posibilidad de la moral en general dentro de la naturaleza humana. Mientras que el primer significado se mueve enteramente dentro de los límites de la ética como disciplina normativa, éstos son claramente abandonados, si entendemos la pregunta en el segundo sentido. Kant no distinguió suficientemente entre ambas cuestiones, razón por la cual en la recepción de su filosofía moral el debate se deslizó frecuentemente de una a otra. En el presente artículo vamos a restringir el concepto de «kantismo» en ética a una determinada fundamentación de las normas morales, cuyos rasgos característicos son: concentración en el fenómeno de la *obligación moral* como fenómeno básico; procedimiento de *universalización* de la máxima de la acción como criterio por antonomasia de lo moral y, en consecuencia, *irrelevancia* del contenido material de las acciones (valores históricos, tradición, costumbres, etc.) para la determinación del carácter moral o inmoral de las mismas —lo que se entiende principalmente por *formalismo*— (Höffe, 1977, 354-84; Guariglia, 1986, c.5).

2. La filosofía kantiana tuvo una rápida expansión en Alemania, fundamentalmente en los estados protestantes del este y del norte, desde los cuales alcanzó también al sudoeste, tradicionalmente católico. Su influjo se hizo sentir tanto en las universidades como, especialmente, entre el público culto para el cual constituyó, al decir de un escritor de la época, como una nueva religión (citado por Rosenkranz, 1987, 250-1). En el ámbito de la filosofía práctica, sin embargo, los primeros kantianos se limitaron a divulgar las teorías del maestro y nada aportaron al desarrollo o a la profundización de la problemática inaugurada por el filósofo. El único entre sus contemporáneos que retomó de un modo productivo un aspecto de su filosofía práctica fue el poeta Friedrich Schiller. Preocupado especialmente por la elaboración de la idea de la libertad como concepto central de la estética, Schiller se enfrenta al concepto kantiano de la obligación moral como una coacción a nuestra naturaleza. En efecto, contra la tesis kantiana de que el cumplimiento del deber se realiza mediante una imposición de la voluntad inteligible sobre nuestra sensibilidad que va acompañada de dolor, Schiller sostiene no solamente la posibilidad sino aún la necesidad de que el impulso de los sentidos y el impulso moral obren en armonía en el hombre. Tal es la seña de un alma bella, en la cual, por tanto, «la sensibilidad y la razón, el deber y la inclinación están en armonía y la gracia es su expresión en la manifestación externa» (Schiller, 1971, 110-1). Kant mismo rechazó esta propuesta del poeta y reafirmó su concepto del rigorismo moral, de acuerdo con el cual no existen acciones moralmente indiferentes, sino solamente aquellas que están de acuerdo con la ley moral o son contrarias a ella (Kant, VI, 23-4). Pero la consecuencia insostenible de esta tesis kantiana es la siguiente: todas las acciones son morales o inmorales y, por lo tanto, nos vemos ante la situación de estar obligados a actuar siempre por deber. Schiller

demostró que no puede exitir tal deber de actuar moralmente, sino que lo determinante es la moralidad del carácter que consiste exclusivamente en una *disposición* de cumplir con el deber allí donde se presente el conflicto entre deber e inclinación. Junto a la acción por deber, Schiller coloca la acción positiva según el ideal de la «humanidad» que responde no a un impulso moral, sino a uno estético, orientado hacia la belleza del alma (Schiller, 1971, 110-1; Nelson, 1988, 106-7).

La recepción de la filosofía práctica kantiana en la generación inmediatamente posterior tuvo un destino bastante disímil en las dos grandes escuelas en las que se suele dividir la filosofía postkantiana. En efecto, en la corriente de la filosofía de la *identidad* (Fichte, Schelling y Hegel) la ética y la filosofía kantiana del derecho fueron sometidas a una crítica supuestamente definitiva debida a la mano de Hegel en una fecha tan reciente como 1802-3, cuando éste publicó su largo artículo «Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural» en la revista que editaba junto con Schelling (Hegel, I, 435-537). Todos los reproches que más tarde repetirá frecuentemente en sus obras sistemáticas contra la filosofía del «mero» *deber ser,* y especialmente contra la universalización de la máxima como criterio de lo ético, ya se encuentran ampliamente desarrollados en este juvenil escrito (Marquard, 1964, 103-19; Bitsch, 1977; Guariglia, 1986, c.5 y 6). El auténtico continuador de la filosofía práctica kantiana dentro del espíritu metódico de la *Fundamentación* y de la misma *Crítica de la razón práctica* fue, en realidad, el colega y adversario de Hegel, Jacob F. Fries (1773-1843). Fries reclamó para sí el honor de ser el único que sostenía la posición crítica de Kant tanto en el campo de la teoría como de la acción, si bien él renunció a establecer el carácter trascendental de la razón y se limitó a indagar su naturaleza en la estructura psicológica del ser humano. También en el ámbito de la teoría de la razón práctica, Fries sostuvo la posibilidad de «deducir» nuestros juicios morales y estéticos a partir de un «sentido» elemental e inmediato que se nos presenta como parte de nuestra capacidad judicativa. Este sentido puede ser *resoluble* en conceptos mediante la reflexión, como es el caso del «sentido del deber», hallándonos entonces frente a un sentido moral; cuando, en cambio, esta «resolución» en conceptos es imposible de realizar, nos hallamos frente a un sentido «irresoluble» y, por tanto, puramente estético (Fries, 1931, 176-9; Nelson, 1988, 115-7). Más importante que su teoría de la razón práctica es la reformulación de la ley moral dentro del campo normativo. En efecto, Fries sostuvo que lo único que tiene un valor infinito es la razón, a la cual le asignamos la idea de la *dignidad*. Ningún interés egoísta es factible de ser elevado a una legislación universal, sino, solamente, el alto interés de la razón. La dignidad que le conferimos a ésta queda expresada en la ley a que se somete nuestra voluntad, la cual vale como ley universal (Fries, 1931, 144-5). Por medio de la ley de la dignidad de la *persona* como un fin absoluto en sí misma se origina la idea de un reino de los fines constituido por una ley necesaria de la razón. El *contenido* de ésta está dado por la *igualdad* de las personas en relación con su dignidad:

> La ley es una ley de la igualdad de las personas y a cada razón le corresponde, en tanto miembro del reino de los fines, el mismo valor absoluto. En la naturaleza, sin embargo, para cada voluntad finita no tiene completa validez la ley que determina su deber por el mero hecho de que su validez sea reconocida en la legislación. Se requiere, por lo tanto, de una coacción, interior por medio de la virtud o exterior por medio del derecho, a fin de obedecer el mandato de la ley (Fries, 1931, 146-7).

Como señala Nelson, al poner al descubierto como contenido necesario de la ley moral la ley de la igualdad de las personas, Fries no solamente da un paso fundamental en la superación del formalismo kantiano en sentido estricto, que pretendía extraer el contenido mismo del imperativo de su mera forma universal, sino que pone la base para una teoría filosófica del derecho. En efecto, la teoría del derecho no se deriva, como sostenía el derecho natural, del principio de la libertad, sino que busca la regla para la restricción correcta de la libertad en las interacciones humanas, y ésta es provista por la ley de la igualdad. Pero de este modo Fries cancela también toda posibilidad de desarrollar a priori el derecho positivo a partir de los postulados del derecho natural, pues el principio de la igualdad personal no es un principio constitutivo a partir del cual se pueda desarrollar mediante una demostración progresiva un sistema de proposiciones jurídicas, sino que es solamente un principio regulativo de la experiencia. No existe, pues, un derecho natural, sino que todo derecho determinado se funda en una legislación positiva. El principio de la igualdad personal proporciona, solamente, un criterio para juzgar críticamente el orden jurídico positivo (Nelson, 1988, 122-3).

Con la publicación en 1841 de la obra de A. Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética,* que critica en detalle tanto la teoría kantiana de la razón práctica como el principio de universalización como criterio de corrección y, tras renunciar expresamente a toda pretensión de racionalidad en la ética, retorna a una moral basada en los sentimientos como expresión de una actitud mística (Bertomeu, 1989, 45-71), se cierra esta primera etapa en la recepción de la ética kantiana. Luego sigue un largo silencio de más de medio siglo, que sólo es quebrado después de que sonara a partir de los años setenta la nueva consigna en torno a la cual se constituye el movimiento *neokantiano:* «retorno a Kant». La fecha de inicio de este movimiento así como la autoría de la designación y de su misma consigna son motivo de controversia. En general se admite como punto de partida la publicación del libro de Otto Liebmann, *Kant y los epígonos,* en 1865 o del más famoso de F. A. Lange, *Historia del materialismo,* en 1866. De hecho, el movimiento en sí estuvo formado por una diversidad de corrientes, de entre las cuales las más importantes para la filosofía práctica fueron las siguientes: la escuela de Marburgo (Hermann Cohen), la escuela de Gotinga (Leonard Nelson) y la escuela de Baden (Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert) (L. White Beck, 1967, 468-73; Lehmann, 1987, 44-65; Holzhey, 1984, 747-54). El renacimiento y la revalorización de la ética kantiana en sentido estricto no se

produjeron de inmediato, sino que tuvieron que esperar casi hasta el comienzo del presente siglo para encontrar su momento propicio. Este se dio al encargarle el editor de la *Historia del materialismo* una *Introducción* a la séptima edición de la obra a H. Cohen. La *Introducción con un anexo crítico* que éste escribió, aparecida en 1896, se convirtió en un documento histórico de primera magnitud. En primer lugar, porque Cohen anticipaba en ella las ideas centrales de su sistema definitivo, antes de la inminente aparición de la *Lógica del puro conocimiento* (1902), la *Ética de la pura voluntad* (1904) y la *Estética del puro sentimiento* (1912). Pero, fundamentalmente, porque por primera vez luego de más de medio siglo se reivindicaba el papel revolucionario de Kant en la conformación de una nueva ética universalista acorde con la sociedad moderna y la importancia decisiva que ésta tenía para trazar los lineamientos de una política social. Al proclamar a Kant «el verdadero fundador del socialismo» por haber aportado la idea de la humanidad en el hombre como un fin en sí mismo —«el trabajador no puede nunca, en consecuencia, ser contabilizado como una simple mercadería (...); el debe ser considerado en todo momento como fin» (Cohen, V, 113)—, Cohen desencadenó un debate teórico contra el marxismo dentro del partido Socialdemócrata alemán que se trasladó rápidamente a las posiciones políticas, dando lugar a la polémica entre el revisionismo de Eduard Bernstein y la continuidad de la ortodoxia marxista, representada en aquel momento especialmente por Karl Kautsky (Sandkühler, 1974, 7-45).

El impulso inicial de Cohen fue seguido de inmediato por toda una ola de trabajos tanto académicos como de divulgación partidaria que tuvieron como característica central su adscripción teórica al kantismo y el abandono del marco conceptual filosófico-histórico, propio de Hegel y Marx, en favor de una reformulación normativa tanto de los fundamentos del socialismo como de la práctica política, cuya orientación *reformista* se propugnaba (Vorländer, 1900, 361-412); Lübbe, 1987, 219-63; cf. además los trabajos reunidos por Sandkühler, 1974, 87ss). Esta nueva concepción reformista de la teoría y práctica del socialismo sostenida por el movimiento neokantiano se expandió prestamente en y fuera de Alemania, encontrando rápido eco en los movimientos sociales correspondientes de los otros países de Europa. Particularmente fuerte fue su recepción en Austria, en donde bajo su influjo se constituyó una nueva corriente, el austromarxismo, cuya figura dominante fue Max Adler. En España tuvo un representante de nota: José Ortega y Gasset, que en su juventud admitió plenamente las ideas imperantes en la universidad de Marburgo y las propagó a través de su labor periodística entre los años 1902 y 1913 (Salmerón, 1984, 111-93). También en América Latina esta concepción de un socialismo ético fue adoptada desde muy temprano por uno de los maestros fundadores de la filosofía argentina y latinoamericana: Alejandro Korn (Torchia Estrada, 1963, 239-60).

La obra que volvió a colocar la ética kantiana en el centro de la discusión filosófica de su tiempo y que provocó una verdadera reactualiza-

ción del kantismo como una de las corrientes centrales en el pensamiento no solamente moral, sino jurídico, antropológico y filosófico-político contemporáneo, fue la *Ética de la pura voluntad,* cuya primera edición apareció en 1904 y fue seguida de una segunda edición corregida en 1907 (Cohen, VII, XXXVI-XXXVII). El estilo de Cohen, su debilidad por la ilustración histórica, su vasta erudición y el tono polémico con que se enfrentaba tanto a la tradición del *idealismo absoluto* alemán, por una parte, como al *empirismo* psicológico o sociológico de su tiempo o al *misticismo* religioso, por la otra, desviaron la atención sobre uno de los logros centrales de la obra: replantear por primera vez desde la muerte de Kant el problema de la ética como disciplina autónoma, racional, y su conexión con las ciencias empíricas. Cohen retorna, pues, al punto de partida de la filosofía práctica, es decir, al de su conexión originaria con un *factum* científico y empírico que permita extraer sus principios inmanentes. En otros términos, Cohen plantea para la ética la misma cuestión central que había planteado para el conocimiento: el problema del método, y lo resuelve de modo semejante. En efecto, en la *Lógica del puro conocimiento* Cohen muestra que los verdaderos fundamentos de las ciencias naturales consisten en la actividad de su fundamentación, que es la que pone su objeto. Este objeto de la ciencia es el objeto puro, a priori, de una disciplina que trasciende la naturaleza: la *matemática*. A pesar de su carácter «puro», ésta es, sin embargo, el fundamento de la naturaleza, y sus conceptos son los propios de la *lógica*, en el sentido especial en que Cohen la entiende. La *necesidad* y *universalidad* del conocimiento científico de la naturaleza provienen, pues, del carácter ideal de la matemática y de su intrínseca relación con su objeto: el *ser,* la naturaleza matemática de las ciencias naturales (Cohen, VII, 84-6; Schwarzschild, 1981, ix-xv). El análogo de la matemática en las ciencias sociales es para Cohen la *jurisprudencia*, con respecto a la cual la ética cumple el mismo papel que la lógica con respecto a la matemática: «La ética se puede considerar como la lógica de las ciencias del espíritu. Sus problemas son los conceptos de individuo, de universalidad, así como de la voluntad y de la acción» (Cohen, VII, 65). Cohen coloca aquí el error central de la crítica kantiana de la razón práctica: por no haber reconocido el carácter de *factum* científico de la ciencia del derecho, del cual debe partir el método trascendental, la ética kantiana amenazó transmutarse en teología. Kant carece de un concepto de «ciencia del espíritu» semejante al de «ciencia de la naturaleza», lo cual le impide reconocer la relación metódica que existe entre la ética y la ciencia del derecho. Tarea de aquélla es, en efecto, el examen y la fundamentación de los conceptos fundamentales del derecho, en especial el concepto de *sujeto*, de la misma manera que la tarea central de la lógica de las ciencias naturales está puesta en la construcción del concepto de *objeto* (Cohen, VII, 227-9). Cohen mismo compara la construcción de su ética con un edificio, cuyos cimientos son los conceptos constitutivos de la disciplina: la voluntad pura, la acción y la consciencia de sí. Sobre éstos se erigen, luego,

los demás pisos, que culminan con el concepto del «hombre» y su correspondiente realización en un orden mundano que conforma el *ideal* de humanidad (Cohen, VII, 389-423). Cada uno de los conceptos fundamentales recibe una nueva definición que los aleja de sus modelos kantianos: la voluntad tiene un contenido, que es la *acción:*

> La voluntad pura se realiza en la pura acción. Y la acción es pura en la medida en que es al mismo tiempo un hecho ... El objeto de la intención tiene que ser la propuesta, el punto de partida de la *tarea* que se lleva a cabo en la acción (Cohen, VII, 177-8).

De este modo voluntad pura, acción y objeto de ella, que es la tarea, están intrínseca y conceptualmente conectados, pero falta aún el elemento que instaura la unidad en la diversidad de los afectos (voluntad) y las tareas (objetos): el Yo, la consciencia de sí. Mientras que en la lógica el problema de la unidad de la consciencia está ligado a la unidad del objeto, en la ética, en cambio, se trata en última instancia de la *unidad del sujeto,* de modo tal que la *consciencia de sí* aparece aquí ocupando el lugar central (Cohen, VII, 205ss). Sin embargo, no se trata de un Yo constituido de una vez y para siempre, corporizado en un individuo material, sino de una noción ideal que está siempre en formación (Cohen, VII, 222-3); Schwarzschild, 1975, 362-72). El modelo del cual Cohen extrae su concepto normativo de consciencia de sí es el de *persona jurídica*, que como tal no coincide necesariamente con el ser humano corporal, sino que se trata de una abstracción que puede aplicarse y se aplica a entidades colectivas, en primer lugar a la *corporación (Genossenschaft).* Cohen muestra de qué manera en este concepto está contenido, desde el comienzo, el de persona moral, de modo que la unidad de la consciencia de sí moral expresada en ella contiene desde su origen mismo una referencia a la generalidad. Este carácter universal es propio de la consciencia de sí pero encuentra su realización plena exclusivamente en el concepto de *estado:*

> Cada ser que, en tanto sujeto jurídico y moral, es capaz de una voluntad pura, debe estar convocado a la realización de la consciencia de sí en el estado. De su participación depende la realización de la consciencia de sí. Sin esa participación es imposible llevar a cabo la tarea de unificación del estado ... El estado, como consciencia de sí, es la unidad de sujeto y objeto en la voluntad (Cohen, VII, 245).

Ahora bien, si la consciencia de sí alcanza su realización solamente en el estado, es evidente que, siguiendo el método genético de Cohen, lo propio del estado sea, al mismo tiempo, el rasgo definitorio que desde un principio está presente en la consciencia de sí y sólo se pone de manifiesto en su estadio final. Efectivamente, la acción que define la voluntad pura del estado es la *ley:* «La consciencia de sí del estado debe pues realizarse en las leyes, en tanto acciones suyas, y desplegarse en ellas» (Cohen, VII, 261). En el concepto de ley, pues, se alcanza por primera

vez aquello que es lo decisivo en la teoría moral de Cohen: en ella se expresa el auténtico *deber ser* que Kant señaló como lo determinante del reino de la moralidad. La ley es, para Cohen, la condicionalidad de la voluntad. Pero el carácter de condición que admite la norma difiere del mismo carácter que determina la ley natural. La diferencia recae en la *modalidad,* que en el caso de la norma es siempre la *necesidad*, cuyo rasgo lógicamente distintivo es la *universalidad*. El concepto de «ley», de esta manera, es coincidente con la postulación kantiana de la «mera forma universal», solamente que al oponérsela a la «materia» se oscureció su aspecto central: el concepto de «forma de una legislación universal» es la propia universalidad de la ley, que no solamente la determina lógicamente sino que fundamenta su *necesidad* (Cohen, VII, 273-7; Figal, 1987, 171-5). De esta manera la ética de la pura voluntad se cierra sobre sí misma y logra establecer un ámbito al mismo tiempo diferenciado y análogo al de la naturaleza: el del estado, de la moralidad y del derecho. Las normas, en efecto, expresan la necesidad y la universalidad de un *deber ser* que es, al mismo tiempo, el contenido de la pura voluntad del estado:

> Puesto que el contenido de esta pura voluntad es la consciencia de sí, cuya realización está incesantemente referida al futuro, la diferencia entre querer y deber desaparece. Se trata del deber de la consciencia de sí que se lleva a cabo en la pura voluntad (Cohen, VII, 283).

En otras palabras, la construcción de la moral es una tarea infinita que se debe llevar a cabo incesantemente, porque apunta hacia la construcción futura de un estado de derecho en el cual se realice el ideal de la humanidad.

La filosofía práctica de Cohen permanecía fiel a la dirección impuesta por Kant a la ética en general y al derecho en particular desde la aparición de la *Crítica de la razón práctica,* en el sentido de que la fundamentación de ambas disciplinas debía hacerse por medio de principios *a priori*, es decir, dentro del marco estrictamente *trascendental* o, como lo llama Cohen, *puro*. Esta dirección se mantiene en la escuela de Marburgo aún en los trabajos que tratan específicamente de la lógica kantiana en su aplicación a deberes particulares, en especial, de las distintas formulaciones del imperativo categórico, como por ejemplo en el libro de Artur Buchenau dedicado a él (1913, 1-11). El último gran representante de la corriente neokantiana dentro de la filosofía práctica, Leonard Nelson, sostuvo en cambio una actitud metódica completamente opuesta. Él se enfrenta tanto a la ética *dogmática* que procede desde primeros principios a los que pretende acceder por medio de una intuición directa, para ir descendiendo luego por demostración a los juicios éticos particulares, como a la ética *epistemológica,* que pretende encontrar el fundamento de la obligatoriedad del deber moral en principios lógicos o metafísicos más altos. En ambos casos, Nelson demuestra que la imposibilidad de

retrotraer todo juicio de deber a un juicio de existencia inhibe también estos intentos de fundamentación de la moral. Queda, pues, como único camino el método *crítico* que Kant mismo descubrió en la *Fundamentación* pero abandonó después. En su obra más importante, la *Crítica de la razón práctica,* aparecida en 1917, Nelson se propone ofrecer mediante la segura aplicación del método crítico en todos sus pasos un camino certero para alcanzar la anhelada meta de convertir a la ética en una disciplina científica. Los rasgos fundamentales del método son los siguientes: (1) tomar como punto de partida los juicios morales cotidianos que realiza el hombre común y cuyos testimonios se encuentran en los conceptos del lenguaje habitual; (2) proceder mediante *descomposición* de estos juicios éticos particulares a la búsqueda de aquellas premisas más generales que *están supuestas* por estos juicios como principios de los cuales pueden deducirse, un paso que Nelson denomina *abstracción;* (3) fundamentar estos principios universales así alcanzados no mediante el ascenso a un principio superior, sino exhibiendo la existencia de un *conocimiento inmediato* de carácter racional al cual se puedan reducir los juicios éticos, un paso al que Nelson denomina *deducción;* por último, (4) llevar a cabo esta deducción por medio de la prueba empírica de la existencia de un conocimiento ético *inmediato* pero originalmente *oscuro*, al que sólo tenemos acceso mediante la *reflexión*, el cual, por ser de naturaleza interior, puede ser puesto al descubierto solamente por una ciencia empírica, la *psicología.* Los pasos (1) y (2) constituyen lo que Nelson llama la *exposición* de los principios éticos, aquellos señalados como (3) y (4), en cambio, conforman la *teoría de la razón práctica* (Nelson, IV, 4-72; 1988, 200-55). Es evidente que la «fundamentación» propuesta por Nelson difiere absolutamente del significado que se le había dado a este término desde Kant a Cohen, es decir: la tarea de hallar el fundamento de la *obligatoriedad del deber,* que él considera vana e imposible. Lo que ofrece en sustitución es una prueba de carácter *empírico* de la *existencia* de un conocimiento inmediato, no sensible sino racional, puramente moral. Se trata, entonces, de una *tarea descriptiva* de carácter psicológico que mediante análisis e introspección alcanza un conocimiento fáctico (Nelson, IV, 57-60; 335-43; 504-10). Pero la verdadera originalidad de Nelson reside en su análisis de los juicios morales ordinarios con el fin de alcanzar los principios éticos universales sobre los que se sustentan, con lo que se anticipó en medio siglo a algunas de las más celebradas conquistas de la filosofía analítica de la moral (Guariglia, 1987, 161-93). En efecto, mediante la desarticulación de nuestros juicios morales cotidianos, Nelson alcanza el *concepto del deber*, el cual sólo contiene *la forma de la legalidad* que se expresa en la siguiente fórmula: *nada puede ser deber para uno que no sea deber para cualquier otro en iguales circunstancias.* En otros términos, el concepto del deber es equivalente al principio de universalización, pero la fórmula de éste es puramente analítica y no nos puede proveer aún un criterio para poder juzgar en cada caso *qué* es el deber. A fin de llegar a éste, es necesario seguir descompo-

niendo nuestros juicios morales cotidianos hasta alcanzar *el contenido* del concepto del deber, que no está incluido, contrariamente a lo que pensaba Kant, en la mera fórmula de la universalización. El núcleo del argumento de Nelson consiste en distinguir dos proposiciones generales que aparecen como fundamento de nuestros juicios morales fácticos: (1) «lo que está permitido para A, está permitido también para B en iguales circunstancias»; y (2) «ninguna persona como tal tiene una *prerrogativa* sobre otra, sino que todas tienen *iguales derechos*». Mientras que (1) expresa sólo la universalización formal contenida en el concepto del deber, (2) expresa un juicio *sintético* —frecuentemente confundido con (1) hasta por el mismo Kant—. En efecto, para saber si alguien posee o se abroga una determinada prerrogativa, solamente necesitamos preguntarnos si nosotros *consentiríamos* en ser tratados como lo serían quienes estuvieran sujetos a tal prerrogativa. El *principio* expresado por la fórmula (2) es el de *igualdad de las personas,* el cual simplemente afirma que *toda persona tiene una dignidad igual que toda otra* (Nelson, IV, 123-32; 1988, 298-306). Este principio es, pues, el *contenido* de la ley moral y constituye una regla para limitar nuestros fines con relación a los intereses opuestos de otras personas, es decir, tiene fundamentalmente un carácter *restrictivo* en la interrelación de las personas. De ahí que Nelson proponga la siguiente formulación del imperativo categórico o ley moral universal: «No actúes nunca de tal modo que tú no pudieras consentir con tu manera de actuar aun en el caso en que los intereses de los alcanzados por tu acción fueran también los tuyos propios» (Nelson, IV, 133; 1988, 306). Se trata de la *ley de ponderación* de los intereses de las personas involucradas en una acción. El objetivo de esta ley es el siguiente: el sujeto debe considerar los intereses de la parte activa y de la pasiva como *unificados en una misma persona,* de modo tal que se hace abstracción de toda diferencia meramente *numérica* entre ellas para atender exclusivamente a las diferencias cualitativas. Son éstas las que el agente debe ponderar como si estuvieran reunidas en su propia persona, a fin de decidir cuáles merecen ser antepuestas a qué otras, con lo que se compromete a sostener que en todos los casos posibles que cayeran bajo la extensión de esas mismas diferencias se debería tomar la misma decisión. Ahora bien, la ley de ponderación, al exigir que el agente considere los intereses en conflicto como reunidos en una misma persona, no excluye la posibilidad de que el agente elija los intereses propios sobre los de los otros, pues una misma persona puede establecer una escala de preferencia entre los intereses a satisfacer, que postergue la clase de intereses de los afectados por nuestra acción. Lo que se requiere, en este caso, es la posesión de un criterio de acuerdo con el cual se puedan juzgar objetivamente los intereses enfrentados. Para ello Nelson ofrece el siguiente procedimiento:

> Reducimos toda comparación de intereses en general a una comparación de intereses objetivos, estableciendo el siguiente criterio: la prioridad de un interés frente

> a los intereses en conflicto está determinada por la intensidad relativa del interés que una persona completamente formada tendría en la satisfacción del mismo, entendiéndose por persona completamente formada una persona que, por una parte, dispone de una perfecta comprensión y que, por otra, prefiere siempre aquello que es reconocido como lo más valioso frente a aquello que es reconocido como lo menos valioso (Nelson, VIII, 13; 1988, 371).

Una de las consecuencias más importantes de la aplicación de esta regla para ponderar los intereses en juego consiste en la obligación por parte del agente de considerar tanto los intereses existentes de hecho como aquellos que, aun sin estar presentes en los sujetos pasivos involucrados, *existirían si éstos tuvieran una comprensión correcta* de su valor. Esto es lo que Nelson denomina *el verdadero interés* (IV, 256-8). Con la introducción de la teoría del verdadero interés, Nelson culmina su exposición de los principios éticos, ya que la distinción que ésta introduce aclara definitivamente la diferencia sustancial entre la valoración *moral* de una acción y la valoración *estética*. En efecto, mientras que la acción moral obtiene su valor no por poseer una valoración intrínseca, sino por el *disvalor infinito* que posee la acción inmoral alternativa, disvalor que no puede ser compensado por ningún bien, la acción estética tiene un valor positivo intrínseco, y admite una gradación con respecto a su modo de contribuir a la *formación integral de una personalidad*. Pero, por ello mismo, ninguna acción positivamente valiosa puede ser obligatoria. De este modo, Nelson separa dos partes netamente diferenciadas de la *ética* como disciplina: la *moral* en sentido estricto como *teoría de los deberes* de la *teoría de los ideales* que conforma la otra parte de la ética. En el centro de esta última está el *ideal de la formación personal o de la autodeterminación racional* como meta a que tendemos en nuestra vida personal y que nos proporciona un punto de referencia objetivo para ponderar el valor relativo de los intereses en conflicto en las interacciones humanas (Nelson, 1988, 370-83; Guariglia, 1979, 151-67).

La obra de Nelson marca la culminación del kantismo que se remonta de modo directo al propio filósofo de Königsberg, fundamentalmente en lengua alemana. Por la misma época en que Nelson trabaja en sus *Lecciones sobre los fundamentos de la ética* en tres partes, de las cuales la *Crítica de la razón práctica* constituye la primera, cuya publicación no pudo concluir durante su vida, aparecen algunas de las obras que marcarán un profundo giro de la ética desde una posición formalista, universalista y racional hacia otra apoyada en emociones, valores materiales y extremadamente crítica del universalismo (ver *Axiología y fenomenología*). Esta verdadera *deconstrucción* de la ética kantiana en el ámbito alemán, que encuentra su apogeo durante el período nacionalsocialista (1933-1945), equivalió a una auténtica erradicación del kantismo de su lugar de origen. Por otra parte, en la tradición anglosajona había asumido un papel preponderante una actitud teórica que preconizaba el alejamiento de las cuestiones normativas y su sustitución por el

estudio de los términos del lenguaje moral y su funcionamiento, la que fue bautizada como *metaética*. Esta corriente, que se hallaba directamente bajo el influjo de las teorías semánticas del Círculo de Viena y del primer Wittgenstein, produjo dos grandes teorías del lenguaje moral, el *emotivismo* y el *prescriptivismo*, que compartían, al menos en su comienzo, una actitud prescindente (si no escéptica) con relación al contenido normativo o moral sujeto a discusión en la vida cotidiana (Hudson, 1974, 111-90). Es por ello por lo que no se puede hablar de un renacimiento del kantismo si no es hasta época muy reciente, cuando se produce un nuevo giro de la filosofía moral contemporánea hacia el tratamiento serio de las cuestiones normativas como tales. La base sobre la que se apoya la disciplina, sin embargo, no puede pasar por alto la etapa de crítica metodológica que tuvo lugar en el largo interregno, de modo tal que su punto de partida diferirá notablemente del neokantismo en dos puntos centrales: *a)* la *teoría* de la razón práctica no apelará más a la filosofía de la consciencia, propia del idealismo alemán, y *b)* las estructuras lógicas y semánticas del lenguaje moral constituirán el conjunto de reglas implícitas sobre las que se basará toda fundamentación de principios morales universales.

La obra que se propuso expresamente desarrollar las bases de una moralidad basada en principios universales racionalmente fundados y que, por lo tanto, abrió una brecha en el relativismo y escepticismo prevalecientes desde hacía medio siglo, fue el libro *Generalization in Ethics* de Marcus G. Singer publicado en 1961. Se trata, como indica su subtítulo, de «un ensayo en la lógica de la ética», que fue, en realidad, mucho más allá de este modesto objetivo, pues volvió a poner en el primer plano de la discusión moral las cuestiones largamente olvidadas de la universalización de los juicios morales, de la relación entre reglas y principios, de la diferencia entre juicios prudenciales y juicios morales, etc. Singer parte de la formulación que da Sidgwick a lo que denomina «el principio de imparcialidad o de justicia»: «si una clase de conducta que es correcta (o incorrecta) para mí no es correcta (o incorrecta) para algún otro, esto debe estar fundado en alguna diferencia entre los dos casos que no sea el hecho de que yo y él somos personas diferentes», al que Singer vuelve a bautizar como *el principio de generalización* (Singer, 1971, 5, 17, etc.). Él sostiene que este principio está implícito en todo razonamiento moral y en todo juicio moral genuino y muestra de qué modo se puede defender de objeciones como las que señalan que es trivial, una mera tautología, inaplicable o simplemente lingüístico sin implicaciones morales. Pero lo que más lo acerca a Kant es el hecho de que Singer retoma en los capítulos VIII y IX de su libro el imperativo categórico y sus aplicaciones, con el objeto de mostrar de qué manera tanto el principio de generalización como el argumento de generalización que él desarrolla se superponen con el imperativo categórico, entendido exclusivamente como un *principio moral* (Singer, 1971, 217ss). En efecto, Singer sostiene que la imposibilidad de *querer* que una máxima de la acción se convierta en ley

universal muestra que la máxima y, consecuentemente, la acción que se sigue de ella, es incorrecta por el hecho de que quien actúa de acuerdo con una máxima no universalizable está reclamando para sí un privilegio que él no concedería a los demás sin demostrar que hay una diferencia entre su situación y la de los otros que justifique de modo suficiente esta pretensión (Singer, 1971, 264ss, 275ss; Guariglia, 1990, 364ss).

La siguiente propuesta que voy a examinar como una nueva versión de la tesis kantiana es la de R. M. Hare, elaborada primero de su libro de 1963, *Libertad y razón,* y perfeccionada posteriormente, sobre todo en su reciente libro *Pensamiento moral*. La propuesta de Hare posee ciertas dificultades intrínsecas, porque su punto de partida es, en realidad, metaético, y su deslizamiento hacia un punto de vista moral estricto, es decir, normativo, sobre todo en el último tiempo, se ha ido dando muy matizadamente, de modo que es difícil trazar la línea de frontera que divide ambos territorios. Hare sostiene que los términos del lenguaje moral tienen un significado prescriptivo universalizable, lo cual implica que un juicio moral hecho por mí en determinadas circunstancias me obliga a sostener ese mismo juicio moral en toda otra circunstancia cuyas propiedades universales que la caractericen sean similares en todos los aspectos relevantes. Hare afirma que, «si Kant es interpretado de modo tal que diga que un hombre que dice que él debe actuar de una cierta manera pero afirma que ningún otro debe actuar así, es culpable de una contradicción implícita, entonces el principio kantiano es una manera de establecer una consecuencia de la tesis *lógica* de la universalizabilidad» (Hare, 1963, 34). En efecto, para Hare éstas son consecuencias *lógicas* emanadas directamente del carácter prescriptivo y universalizable de los términos morales, pero no constituyen *principios morales sustantivos*. La aplicación consecuente de este tipo de argumentos morales conduce, sin embargo, a una teoría ética que salvaguarda, al mismo tiempo, la coerción formal y la imparcialidad. En efecto, las reglas de la argumentación moral son dos: prescriptividad y universalidad. Si en un caso concreto queremos decidir lo que *debemos* hacer, estamos buscando una acción que, al mismo tiempo, ejemplifica un principio de acción que puede ser prescripto a otros en circunstancias similares, es decir, que es universalizable. Si tras considerar la acción, encontramos que, una vez universalizada, nos propone prescripciones que no podemos aceptar, en otros términos, si no podemos universalizar la prescripción, no podemos utilizar el verbo «deber» y, por ende, debemos desechar esa acción como respuesta a nuestro problema moral (Hare, 1963, 89-90). Hare sostiene que, de este modo, él ha podido unificar dos tradiciones morales que normalmente eran juzgadas como opuestas: el kantismo y el utilitarismo. En efecto, mientras que el primero provee la *forma* de los juicios morales, el segundo propone el contenido de éstos. En resumen, Hare sostiene: que (1) su tesis de la universalizabilidad de todo juicio moral, con independencia de su contenido, implica un procedimiento de decisión por el cual, dado que *yo* estoy prescribiendo universalmente para todas las situa-

ciones similares a la mía, debo ocupar cada uno de los roles afectados por esa acción, con lo cual «debo dar igual peso a los iguales intereses de todos los ocupantes de todos los roles en la situación; y, puesto que cualquiera de esos ocupantes puedo ser yo mismo, este peso será positivo». Y (2) este procedimiento, que tiene aspectos muy similares a la teoría del observador ideal, conducirá indefectiblemente a una forma de utilitarismo, ya que para dar una satisfacción igual a cada uno de los ocupantes de cada situación imparcialmente, es necesario que yo maximice los beneficios totales de toda la población (Hare, 1989, 215-7).

Mientras que Hare puso el acento especialmente en los aspectos lógicos y formales de la propuesta de Kant, distanciándose, en cambio, de manera clara de los contenidos de la tradición kantiana, John Rawls conectó su original *Teoría de la justicia*, publicada en 1971, con una determinada interpretación de la concepción de la justicia basada en la noción de *autonomía*, cuya paternidad él atribuyó directamente al filósofo de Königsberg. Rawls relacionó este carácter central de todo ser moral con los dos principios básicos de justicia siguientes: «Cada persona tendrá un derecho igual a la libertad básica más extensa compatible con una libertad similar para los otros» y «Las desigualdades sociales y económicas deben ser ordenadas de modo tal que ellas *(a)* estén unidas a expectativas de mejoras para cada miembro y *(b)* estén ligadas a posiciones y profesiones abiertas a todos» (Rawls, 1973, 60). Para la adopción general de estos dos principios, Rawls desarrolla una estrategia argumentativa que consiste, básicamente, en sostener que ambos serán aquellos principios que elegirían libremente los contrayentes en una *posición original* caracterizada fundamentalmente por el desconocimiento de todos los bienes materiales, incluyendo las propias capacidades, que quedarían ocultos tras un espeso *«velo de la ignorancia»*. Rawls ha sostenido que la situación de los contrayentes en la posición originaria es, en realidad, una reconstrucción del reino kantiano de los fines, en el que se despliega nuestra verdadera naturaleza noumenal. En efecto, lo importante en la elección de los principios de justicia propugnados por Rawls es el hecho de que éstos son elegidos libre y públicamente por los contrayentes en la situación originaria como aquellos principios de acuerdo con los cuales ellos desean actuar en el resto de su vida. Estos principios son la adecuada expresión de la naturaleza de los miembros en la *posición originaria* como *seres libres y racionales*. Rawls defiende, por ello mismo, el carácter de imperativos categóricos de los dos principios de justicia que él propone «pues Kant entiende por un imperativo categórico un principio de conducta que se aplica a una persona en virtud de su naturaleza como un ser libre y racional» (1973, 253). Pues él sostiene que el argumento en favor de la elección de los dos principios de justicia en la situación originaria por parte de los contrayentes, justamente por hallarse tras el *velo de la ignorancia,* no supone que ellos tengan fines particulares sobre los cuales se podrían fundar imperativos hipotéticos, sino solamente el deseo por bienes primarios que necesariamente acompaña a los seres racio-

nales, independientemente de lo que sean sus otros deseos adicionales. En otros términos, lo que Rawls destaca como central de la doctrina kantiana es, de un modo similar a Cohen y a Nelson, la importancia decisiva de la noción de «persona», aunque, a su modo de ver, dicha noción sufre de una ambigüedad en la tradición filosófica de Rousseau y Kant que es necesario eliminar. Para ello es de suma importancia la adopción de dos conceptos modelos, el de «una sociedad bien ordenada» y el de «persona moral»:

> Los dos conceptos modelos básicos de la justicia como equidad son aquellos de una *sociedad bien ordenada* y de una *persona moral*. El objetivo general de éstos es el de precisar aquellos aspectos esenciales de nuestra concepción de nosotros mismos como personas morales y de nuestra relación con la sociead como ciudadanos libres e iguales (Rawls, 1980, 520).

Por cierto, tanto la asimilación del acuerdo entre los contrayentes en la posición originaria al carácter de seres noumenales, como la equiparación de los principios de justicia con imperativos categóricos han sido objeto de una viva discusión (Wolff, 1977, 106-16; Höffe, 1984, 97-102). A pesar de ello, es innegable que el «constructivismo kantiano» propuesto por Rawls retoma un concepto como el de «persona» en las nuevas condiciones de una sociedad altamente desarrollada y diferenciada. Pues en el significado mismo de persona está contenido no solamente su carácter de «libre», que implica tanto la madurez y capacidad para formularse y proponerse sus propios fines como bienes, sino también el necesario desarrollo intelectual para poder disponer de los medios para alcanzarlos así como la capacidad moral de asumir la responsabilidad por las acciones que en la ejecución de ese proyecto se lleven a cabo. La noción de «persona» tiene una estructura teleológica, pues involucra la noción de «interés» entendida en su estricto sentido práctico, como el interés de todo individuo en el desarrollo de sus propias capacidades intelectuales, emocionales y creativas en consonancia con el paralelo desarrollo de similares capacidades por parte de los otros miembros de una comunidad social y política. La filosofía moral y política de Rawls es la que ha puesto de manifiesto del modo más original y consistente estos aspectos de la tradición kantiana en la segunda mitad del presente siglo.

En el ámbito de la filosofía alemana el kantismo ha reingresado como una importante corriente en la filosofía práctica contemporánea a partir del giro pragmático que tuvo lugar en el transcurso de la década del setenta, cuyos dos principales exponentes son Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. Ambos han desarrollado los principios de una *ética discursiva* o *comunicativa* a partir de los presupuestos implícitos en la pragmática del lenguaje ordinario. En especial Apel ha sostenido la existencia de un *a priori* trascendental contenido en las reglas del lenguaje ordinario, cuya validez es implícitamente reconocida por todos los usuarios del lenguaje bajo pena de entrar en una contradicción performativa. En la

dimensión pragmático-trascendental, empero, se anticipan, a diferencia del trascendentalismo kantiano, dos rasgos que inmunizan a la ética comunicativa de las objecciones hegelianas contra la ética de Kant. En efecto, dado que se trata de reglas de uso intersubjetivas, la pragmática anticipa la relación entre sujeto-cosujeto en el ámbito trascendental, sin las mediaciones a través del *reconocimiento de la consciencia de sí* propuestas por Hegel. Pero, en segundo lugar, la constitución trascendental accesible a la reflexión deja ver que «... el "*factum* de la razón", que en Kant debe proveer el fundamento infundado de la ética, puede ser descifrado como *la norma fundamental de la reciprocidad universalizada de todos los reclamos de validez* que es necesariamente reconocida de antemano por todo el que argumenta. En ello reside la *metanorma de la formación de un consenso sobre las normas en el sentido de la mediación de los intereses de todos los involucrados bajo las condiciones de diálogo de una comunidad ideal de comunicación,* la cual es fundamental en relación con el problema de la fundamentación y de la legitimación de normas *concretas*» (Apel, 1988, 98-9). Habermas parte de estos mismos presupuestos y sostiene, como Apel, que la ética del discurso ha resuelto el problema del «*factum* de la razón», insoluble para Kant (Habermas, 1986, 25). A diferencia de Apel, Habermas renuncia a toda «fundamentación última» de la ética, aún a aquélla supuestamente contenida en las reglas del discurso, ya que la coerción que éstas pueden ejercer sobre el hablante no se traslada de modo inmediato al *agente:* «una transferencia de esa especie no se puede comprobar de modo tal que se extraigan, como hace Apel, de los supuestos argumentativos normas éticas fundamentales de modo *inmediato*» (Habermas, 1983, 96). Como consecuencia, Habermas se propone mostrar de qué manera es factible derivar de los presupuestos argumentativos el principio de universalización «U», que está ya implícito en el mismo procedimiento de argumentación. Presentaré, a continuación, el principio de universalización propuesto por Habermas y expondré brevemente su funcionamiento:

> Toda norma válida debe satisfacer la condición siguiente: que los efectos colaterales y las consecuencias que (previsiblemente) se producirán a partir de su aplicación *general* en favor de la satisfacción de los intereses de *cada* uno, puedan ser aceptadas por *todos* los involucrados (y puedan ser preferidas a los efectos de las reglamentaciones posibles alternativas que se conozcan) (1983, 75).

De acuerdo con este principio, el intercambio de roles que Hare proponía como ejercicio mental a ser desarrollado por cada agente en soledad previamente a su acción, por una parte, y la necesaria apreciación de la deseabilidad de las consecuencias en caso de que todos actuaran de la misma manera, introducida por Singer, por la otra, toma aquí el carácter de un procedimiento público similar al estipulado por Rawls en la situación original, sólo que en este caso *todos* son comprendidos como interlocutores competentes en la discusión que tiene que llevarse efecti-

vamente a cabo. Pues el principio complementario del principio «U» es el llamado por Habermas «el fundamento D de la ética comunicativa», que dice lo siguiente:

> Solamente pueden reclamar validez las normas que han obtenido (o podrían obtener) la aceptación de todos los involucrados como participantes de un discurso práctico (1983, 103).

Como indica Habermas, ambos principios solamente establecen requisitos formales, es decir, procedimentales para la validez de normas que pretendan aspirar a los rasgos de universalidad, imparcialidad y equidad implícitos en los ideales de una ética universalista. Pero este procedimiento no predetermina un contenido más que otro, ya que los contenidos provendrán necesariamente del mundo de la vida social y estarán mediados, así como los puntos de vista de los participantes, por los criterios evaluativos vigentes en una determinada sociedad y cultura. En otros términos, los ideales de la «buena vida» desempeñarán un rol decisivo para la determinación, en cada caso, de las ventajas y los perjuicios de las normas alternativas en discusión, pero ellos mismos no pueden ser aportados a priori ni por medio de un procedimiento como el utilitarista de maximización de la utilidad media.

3. Los dos siglos transcurridos desde la aparición de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* han presenciado la constitución, afianzamiento y desarrollo de una tradición kantiana en la ética, que, si bien recibe sus temas centrales directamente de la filosofía práctica de Kant, se va progresivamente independizando de su peculiar perspectiva metafísica y va integrando puntos de vista metodológicos completamente nuevos. Ya dentro de la primera generación de discípulos, F. Schiller y J. F. Fries demuestran la insostenibilidad del rigorismo del maestro, así como la necesidad de complementar el esquema formal provisto por el imperativo categórico. Especialmente importante es en este sentido la contribución de Fries en un doble aspecto: al demostrar, por una parte, la necesidad de incorporar un *principio de igualdad* como contenido necesario de la ley moral y por el hecho de separar, por la otra, el aspecto estrictamente normativo de la doctrina kantiana de sus fundamentos trascendentales metafísicos. Esta contribución se mantiene aún cuando H. Cohen vuelva a plantear el tema de la fundamentación de la filosofía práctica desde el a priori provisto por la pura voluntad. La estrecha conexión, empero, que él establece entre esta pura voluntad y el derecho como ciencia empírica lo preserva de incurrir en el jusnaturalismo dogmático del último Kant. Sin duda es Nelson quien saca las consecuencias más extremas de la drástica cesura entre el mundo del ser y el mundo del deber que Kant había trazado, pues con un rigor lógico que lo aproxima a la filosofía más contemporánea él demuestra la imposibilidad de «fundamentar» toda obligación moral sin incurrir en un salto a una esfera del

ser o en un infinito regreso. La «exposición» de los principios normativos universales involucrados en nuestros juicios morales habituales es, justamente por ello, uno de los primeros trabajos que despliega un principio metodológico hoy generalizado en el pensamiento ético contemporáneo: el análisis de los juicios morales cotidianos a fin de poner al descubierto los principios generales implícitos en ellos. A lo largo de estas líneas, aunque respetando las nuevas bases echadas por el positivismo lógico y la filosofía analítica del lenguaje, se desarrolla la segunda gran etapa del kantismo que hoy estamos viviendo. Sus temas centrales son, en definitiva, los mismos planteados por Kant: la universalidad, imparcialidad y equidad de las normas como base de su moralidad y legitimidad; el lugar central ocupado por la noción de «persona», con sus supuestos tales como la autonomía, la capacidad de discernir sus propios ideales de vida, etc. El kantismo actual, sin embargo, no renuncia de antemano a considerar la necesaria conexión entre la moralidad teórica así circunscripta y la eticidad incorporada en la vida jurídica, social y política. Se abre así el famoso problema de la realización de la moralidad en la vida histórica, que aparece planteado por primera vez con toda claridad por Cohen con su teoría del «ideal como tarea». Tanto los desarrollos más recientes de la filosofía de Rawls y sus seguidores, como de Apel, Habermas y sus partidarios demuestran que ésta es la dirección hacia la que se dirigen los nuevos esfuerzos.

BIBLIOGRAFIA

Las citas en el texto contienen dos tipos de referencias. Para los autores clásicos se indica en números romanos el tomo correspondiente de las obras completas en las ediciones canónicas o más usuales. En otros casos, se cita por el año de edición del libro o de publicación del volumen de la revista correspondiente. Las citas completas se dan a continuación.

Apel, K.-O. (1988), *Diskurs und Verantwortung (Das Problem des Ubergangs zur postkonventionellen Moral),* Suhrkamp, Frankfurt.

Beck, L. W. (1967), «Neo-Kantianism», en P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia od Philosophy,* MacMillan, New York-London, tomo V, 468-473.

Bertomeu, M. J. (1989), «La crítica de Schopenhauer a la moral cognitiva y su impacto en el Círculo de Viena»: *Revista Latinoamericana de Filosofía, 15,* 45-71.

Bitsch, B. (1977), *Sollensbegriff und Moralitätskritik bei G. W. F. Hegel,* Bouvier, Bonn.

Bittner, R. y Cramer, K. (1975), *Materialien zu Kants «Kritik der praktischen Vernunft»,* Suhrkamp, Frankfurt.

Buchenau, A. (1913), *Kants Lehre vom kategorischen Imperativ,* Meiner, Leipzig.

Cohen, H. (1977ss), *Werke,* ed. H. Holzhey, Olms, Hildesheim - Zürich - New York, 9 vols.

Figal, G. (1987), «Recht und Moral bei Kant, Cohen und Benjamin», en Ollig (1987), 163-83.

Fries, J. F. (1805), *Wissen, Glaube und Ahndung,* 1931, ed. L. Nelson, Öffentliches Leben, Göttingen.

Guariglia, O. (1979), «Einige Bemerkungen zur "Theorie des wahren Interesses" und zum naturrechtlichen Problem», en P. Schröder (ed.), *Vernunft Erkenntnis Sittlichkeit* (Symposion zum 50. Todestages von L. Nelson), Meiner, Hamburg.

Guariglia, O. (1986), *Ideología, verdad y legitimación,* Sudamericana, Buenos Aires.

Guariglia, O. (1987), «El lugar de L. Nelson en la filosofía moral contemporánea»: *Revista Latinoamericana de Filosofía, 13,* 161-93.
Guariglia, O. (1988), «El principio de universalización y la razón práctica (1.ª parte)»: *Crítica, 20,* 31-54.
Guariglia, O. (1989), «El principio de universalización y la razón práctica (2.ª parte)»: *Crítica, 21,* 3-41.
Guariglia, O. (1990a), «Razón práctica e intereses de la acción», en J. M. González y C. Thiebaut, (eds.), *Convicciones políticas, responsabilidades éticas,* Anthropos, Madrid, 225-244.
Guariglia, O. (1990b), «El universalismo en la ética contemporánea»: *Revista Latinoamericana de Filosofía, 16,* 353-372.
Habermas, J. (1983), *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln,* Suhrkamp, Frankfurt.
Habermas, J. (1986), «Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?», en Kuhlmann (1986), 16-37.
Hare, R. M. (1963), *Freedom and Reason,* Oxford University Press, Oxford.
Hare, R. M. (1981), *Moral Thinking (Its Level, Method, and Point),* Clarendon Press, Oxford.
Hare, R. M. (1989), *Essays in ethical theory,* Clarendon Press, Oxford.
Hegel, G. W. F. (1965), *Werke,* ed. del Jubileo en 20 tomos de H. Glockner, Frommann, Stuttgart - Bad Canstatt, 4.ª ed.
Höffe, O. (1977), «Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen»: *Zeitschrift für Philosophische Forschung, 31,* 354-384.
Höffe, O. (1984), «Is Rawls' Theory of Justice really Kantian?»: *Ratio, 26,* 103-124.
Höffe, O. (1987), *Politische Gerechtigkeit,* Suhrkamp, Frankfurt.
Holzhey, H. (1984), «Neukantianismus», en J. Ritter y K. Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, vol. 6, 747-54.
Hudson, W. D. (1974), *La filosofía moral contemporánea,* Alianza, Madrid.
Ilting, K.-H. (1972), «Der naturalistische Fehlschluss bei Kant», en M. Riede, (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie,* Rombach, Freiburg B., 2 vols.
Kant, I. (1968), *Werke,* reproducción fotomecánica del texto de la Preussischen Akademie der Wissenschaften (1902ss) en 9 vols., Walter de Gruyter, Berlin.
Kuhlmann, W. (1986), *Moralität und Sittlichkeit (Das Problem Hegels und die Diskursethik),* Suhrkamp, Frankfurt.
Lehmann, G. (1987), «Kant im Spätidealismus und die Anfänge der neukantischen Bewegung», en Ollig (1987), 44-65.
Lübbe, H. (1987), «Neukantianischer Sozialismus», en: Ollig (1987), 219-63.
Marquard, O. (1964), «Hegel und das Sollen»: *Philosophisches Jahrbuch, 72,* 103-19.
Nelson, L. (1970ss), *Gesammelte Schriften,* 9 vols., ed. P. Bernays y otros, Meiner, Hamburg.
Nelson, L. (1988), *Ética crítica,* Sudamericana, Buenos Aires, ed., estudio preliminar y v.e. de O. Guariglia.
Ollig, H.-L. (ed.) (1987), *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
Rawls, J. (1973), *A theory of justice,* OUP, Oxford-London-New York.
Rawls, J. (1980), «Kantian Constructivism in Moral Theory»: *Journal of Philosophy, 77,* 515-72.
Rosenkranz, K. (1987), *Geschichte der Kant'schen Philosophie,* Akademia, Berlin, 1.ª ed. 1835.
Salmerón, F., «El socialismo del joven Ortega», en A. Rossi, F. Salmerón, L. Villoro y R. Xirau (1984), *José Ortega y Gasset,* FCE, México, 111-93.

Sandkühler, H. J. y Vega, R. de la (eds.) (1974), *Marxisumus und Ethik,* Suhrkamp, Frankfurt.
Schiller, F. (1971), *Über Anmut und Würde,* ed. K. Berghahn, Reclam, Stuttgart.
Schwarzschild, S. S. (1975), «The Tenability of Herman Cohen's Construction of the Self»: *Journal of the History of Philosophy, 13,* 361-84.
Schwarzschild, S. S. (1981), «Introduction», en Cohen (1981), *Ethik des reinen Willens,* vol. VII, vii-xxv.
Singer, M. G. (1961, 1.ª ed., 1971, 2.ª ed.), *Generalization in Ethics (An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy),* Atheneum, New York.
Singer, M. G. (1988), «Morality and Universal Law», en G. H. R. Parkinson (ed.), *An Encyclopedia of Philosophy,* Routledge, London, 1988, 568-89.
Torchia Estrada, J. C. (1963), «El socialismo ético de Alejandro Korn», en Universidad Nacional de La Plata, *Estudios sobre Alejandro Korn,* La Plata, 239-60.
Vorländer, K. (1900), «Kant und der Sozialismus»: *Kant-Studien, 4,* 361-412.
Wolff, R. P. (1977), *Understanding Rawls,* Princeton University Press, Princeton.

AXIOLOGIA Y FENOMENOLOGIA

Ricardo Maliandi

En la primera mitad de nuestro siglo, y particularmente durante el período comprendido entre las dos guerras mundiales, la «ética material de los valores» (en adelante EMV) constituyó uno de los modos más sobresalientes de plantear los problemas morales. Luego se produjo su derrumbe, del que ya no logró recuperarse ni siquiera a través de lo que ha dado en llamarse «rehabilitación de la filosofía práctica». Después de la segunda guerra, dos grandes corrientes dominaban el panorama filosófico: la filosofía de la existencia y el neopositivismo. Éstas se oponían claramente entre sí; pero coincidían, no menos claramente, en rechazar la EMV (y, con ésta, toda «filosofía de los valores»). El objetivismo axiológico defendido en las teorías éticas de Scheler y Hartmann era incompatible con la actitud escéptica a que parecía obligar la terrible experiencia de la guerra. Las críticas dirigidas por existencialistas y cientificistas tuvieron éxito, sin embargo, no porque provinieran de un gran desencanto, sino porque atacaban con preferencia el punto más endeble y arbitrario de la EMV: su pretensión de fundamentación intuicionista de los principios morales. El recurso a la aprehensión emocional-intuitiva de los valores era, sin duda, ingenuo e insuficiente para garantizar la validez intersubjetiva de tales principios, y fue así como la EMV se desmoronó como un coloso con pies de barro.

Pero los críticos de aquella ética habían cometido dos graves falacias: en primer lugar, la de pretender que semejante desmoronamiento refutaba para siempre *todo* intento de fundamentación ética, y, en segundo lugar, la de no haber discriminado, en la EMV, los elementos intuicionistas, efectivamente impugnables, de todo un amplio repertorio de aportes que esa filosofía ofrecía a través de su aguda penetración en los fenómenos morales y de sus análisis de los problemas correspondientes. La primera de esas falacias se puso en evidencia con el desarrollo ulterior de los estudios éticos y particularmente con la ya mencionada

«rehabilitación» actual de los mismos. La segunda, en cambio, tiene aún que ser denunciada mostrando que la EMV no se agota en su fallida propuesta de fundamentación, sino que abarca también esfuerzos exploratorios originales que sería injusto dejar en un olvido definitivo. Es menester admitir que los resultados de tales esfuerzos pueden y merecen ser aún discutidos fuera del marco intuicionista. La convicción de que, en ese sentido, es lícito, precisamente ahora, reintroducir la EMV en el escenario de las controversias éticas, sirve de guía a la presente exposición. Dicho de otro modo: no se trata simplemente de contar lo que la EMV *fue,* sino de indicar o, al menos, sugerir, lo que ella todavía *podría ser.* Lo que aquí sigue no es la disección de un cadáver; se intenta, más bien, contribuir a reanimar algo que sólo está desvanecido.

Se comenzará ubicando la EMV en la filosofía del siglo XX, particularmente dentro de la llamada «filosofía de los valores», que tuvo singular relevancia en el pensamiento iberoamericano. Serán indicados a continuación algunos antecedentes directos de la EMV en determinadas ideas de Brentano y Husserl. A esto seguirán breves reseñas de las dos formas culminantes de la EMV: la de Scheler y la de Hartmann, seleccionando en ambos casos elementos que pueden ser de interés en relación con los temas éticos más frecuentados en la actualidad. Se añadirán finalmente alusiones a otros representantes de la EMV, y de toda esa exposición se extraerán algunas conclusiones generales.

I. UNA FILOSOFIA RESTAURABLE

1. *La filosofía de los valores en el siglo XX*

A diferencia de lo que ocurre con la «filosofía de la vida», o con la «filosofía de la existencia», la expresión «filosofía de los valores», en su sentido general, no designa una escuela ni una tendencia, sino un amplio conjunto de teorías elaboradas desde perspectivas muy diversas. No alude tampoco meramente a una «rama» o disciplina filosófica, como es el caso de «filosofía de la ciencia», «filosofía de la historia», etc., pues su ámbito de intereses es mucho más amplio, prácticamente omniabarcador. La filosofía de los valores tiene, por un lado, problemas que le son propios y exclusivos —como el del valor *in genere* y el de la determinación de los distintos tipos de valor y de las relaciones entre ellos—, pero también representa una manera particular y *nueva* (sólo se inició a fines del siglo XIX) de plantear y tratar *viejos* problemas. Fue, al menos en parte, la *óptica* desde la cual se reanudó la ocupación con las tradicionales cuestiones filosóficas después de la larga interrupción operada durante el imperio del positivismo. La tematización filosófica de los valores caracterizaba, consciente o inconscientemente, en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX, la reacción contra el positivismo, una reacción rápidamente difundida por todo el mundo y, de modo significativo, en América Latina, donde el positivismo había *prendido* con fuerza parti-

cular. La influencia positivista se reflejaba aún en un generalizado desaliento de la metafísica; pero el talante de la *philosophia perennis* reaparecía como filtrado a través de la filosofía de los valores.

El uso técnico de la palabra «valor» en filosofía proviene de su uso técnico en economía (especialmente en la economía política del siglo XVIII). Aunque ya Kant y otros pensadores la habían empleado con cierta relevancia filosófica, sólo a partir de Rudolf Hermann Lotze el concepto correspondiente es sometido a un tratamiento sistemático (cf. Lotze, 1896-1909, *passim*). En el caso de Kant, como señala Ortega y Gasset (1947, 318), la palabra «valor» interviene en fórmulas referidas a temas decisivos; pero Kant no ofrece ninguna definición del término ni investiga el problema en él implícito. En Lotze, en cambio, los valores son objeto de una amplia tematización, en la que se los separa de las cosas existentes y se los caracteriza por su «validez». Esto habría de influir más tarde en pensadores neokantianos como Windelband y Rickert, que también dieron gran impulso a la filosofía de los valores. Pero posiblemente el impulso decisivo fue el que provino de Nietzsche, sobre todo con su provocativa idea de una «transmutación» o «inversión» de los valores. Es en especial notoria, para lo que aquí nos interesa, la influencia que Nietzsche ejerció sobre Max Scheler, el fundador de la EMV.

Sería imposible reseñar aquí, siquiera escuetamente, la historia de la filosofía de los valores que se extiende durante aproximadamente cien años (la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX). En la misma medida en que decaía el positivismo, crecía el interés por el estudio de los valores. La bibliografía suscitada por el tema se hizo pronto multitudinaria. La teoría del valor, o axiología, era cultivada por la gran mayoría de los pensadores, sobre todo en Alemania y Austria, pero con rápida expansión a otros lugares del mundo. La palabra «axiología» comenzó a ser usada en los primeros años de este siglo. Es difícil determinar quién la acuñó, pero es sabido que el francés Paul Lapie, el húngaro Karl Boehm, el alemán Eduard von Hartmann y el norteamericano Wilbur M. Urban, entre otros, fueron quienes lograron imponerla. También en español se extendió su empleo, como lo demuestra, por ejemplo, el opúsculo del argentino Alejandro Korn que lleva ese título (Korn, 1938). Hubo teorías axiológicas provenientes de las más diversas escuelas filosóficas, aunque pueden agruparse en dos grandes tendencias: objetivistas y subjetivistas (o relativistas). La cuestión de si los valores son «objetivos» o «subjetivos» (es decir, de si ellos son «descubiertos» o «creados» por el sujeto valorante) fue motivo de grandes discusiones. Pero las controversias se sucedieron asimismo entre las teorías objetivistas y entre las subjetivistas. Un ejemplo clásico de polémica entre distintas concepciones subjetivistas del valor es el de la que sostuvieron Alexius von Meinong y Christian von Ehrenfels[1], en la que el primero veía el valor como lo

1. Sobre esa polémica cf. Frondizi, 1968, c. III, 35ss; Herrera Figueroa, 1953; Méndez, 1978, 286-7; Orestano, 1947, *passim;* Ortega y Gasset, 1947, 321-7.

que produce agrado o placer, y el segundo como lo que produce deseo. También hubo disputas entre los representantes del objetivismo, acerca de cómo había de entenderse esa «objetividad» de los valores. La EMV fue una forma de objetivismo axiológico que se destacó netamente por encima de todas las demás, tanto por la finura y congruencia de sus análisis como por las influencias y repercusiones ejercidas. Hoy puede decirse que es la filosofía de los valores *por excelencia.* Allí convergen prácticamente todas las críticas dirigidas contra ese modo de filosofar; pero también allí —y posiblemente sólo allí— residen los elementos que permitirían recuperar algo de aquel inmenso mundo de teorías. También en la segunda mitad del siglo XX surgieron interesantes concepciones axiológicas, como las de Louis Lavelle (1951-1955), Francisco Romero (1965, 171-89), Risieri Frondizi (1968, 120-68, y 1977, 437-578), Robert S. Hartman (1959 y 1965) o, más recientemente, Mario Bunge (1989, 11-90). Se trata de manifestaciones esporádicas: es obvio que la axiología ya no está de moda ni constituye el medio obligado, por ejemplo, para toda discusión de temas éticos, como ocurría antes de la segunda guerra mundial. Pero esas manifestaciones dan precisamente testimonio de que el tema de los valores no está agotado, ni es un «pseudoproblema» o cosa semejante. Lo que aún no se ha explorado suficientemente (y va siendo ya hora de hacerlo) son los posibles aportes que aquella filosofía aún puede proporcionar para una mejor comprensión del aspecto valorativo en el complejo fenómeno de la moralidad.

2. *Los antecedentes de la EMV*

Una importante clave del desarrollo de la EMV se encuentra en el concepto de «intencionalidad», que Brentano había tomado de la Escolástica e introducido en la psicología con el propósito de superar las teorías asociacionistas. Hay que tener presente que toda la fenomenología opera precisamente desde esa base. La intencionalidad caracteriza, según Brentano, la conciencia: todo acto psíquico es «intencional», es decir, está siempre dirigido a un correlato objetivo. Aunque éste no sea «real», es algo objetivamente «dado»: a todo oír corresponde algo «oído»; a todo «creer», algo «creído»; a todo «esperar», algo «esperado», y así sucesivamente (Brentano, 1934, 16). Esa correlación distingue a los fenómenos psicológicos de los físicos, en los que no existe nada semejante.

Los actos valorativos tienen también, entonces, correlatos objetivos. Brentano desarrolla, al respecto, una teoría sobre los juicios correctos, también sobre aquellos juicios vinculados a lo emocional. Todo juicio, a diferencia de la mera «representación», tiene una *doble* referencia intencional a su respectivo objeto, ya que no sólo lo «representa», sino que, además, lo «reconoce» o lo «rechaza». Reconocimiento y rechazo son actos opuestos: sólo uno de ellos, en cada caso, puede ser «correcto». La contraposición entre lo bueno y lo malo es comparable a la que existe entre lo verdadero y lo falso. «Verdadero» es aquello cuyo «reconoci-

miento» es correcto; «bueno» es lo correcto desde el punto de vista emocional, es decir, del «amor»: es lo *correctamente amado* (Brentano, 1934, 19 y nota 25, 59-61; Margolius, 1929, 28ss). Aquí podría hablarse, pues, de un «objetivismo axiológico», si bien no todavía en el sentido en que esa expresión será válida en el caso de Scheler o de Hartmann (cf. Spiegelberg, 1976, I, 47). La teoría axiológica de Brentano es «objetivista» en el sentido de que afirma la posibilidad de un «valorar» *correcto*. El amor efectivo no demuestra que lo amado sea «digno» de serlo, del mismo modo que el reconocimiento efectivo no demuestra que algo sea «verdadero». Existen, en uno y otro caso, también «juicios ciegos», que pueden provenir de prejuicios o de la confianza en la mera percepción exterior, o, en el campo emocional, de impulsos instintivos o consuetudinarios (Brentano, 1934, 22). Pero tenemos, «por naturaleza» —al igual que nuestro gusto instintivo por determinados sabores— también un gusto por la «intelección clara» (y un disgusto por el error y la ignorancia), que es el *analogon* de la evidencia en el ámbito de lo lógico, y que puede tomar la forma de «amor correcto» (Brentano, 1934, 23). Los actos guiados por ese gusto especial nos proporcionan un conocimiento de lo «bueno».

Esa teoría se aplica asimismo al concepto de lo «mejor», que puede explicarse, según Brentano, mediante los *fenómenos del preferir* (una especie particular dentro de los fenómenos de gusto y disgusto) y mediante algo que es exclusivamente propio de lo emocional: la gradación. En los juicios lógicos, algo es «verdadero» o «falso», pero no «más verdadero» o «más falso». En lo emocional, en cambio, lo «bueno» puede ser «más bueno» y lo «malo», «más malo». «Mejor» es precisamente algo «bueno» que es «más bueno» que otro algo bueno, es decir, que es «preferible» a esto último. El «preferir» correspondiente puede también calificarse como «correcto» (Brentano, 1934, 26). Las preferencias «correctas» prefieren lo «bueno» a lo «malo» y lo «mejor» a lo «peor», así como la «existencia» de lo «bueno» a su «no existencia», y la «no existencia» de lo «malo» a su «existencia», etc. Se determinan así «axiomas axiológicos», que tendrán importancia particular en la EMV de Max Scheler. Sin embargo, lo interesante no es la pretensión *intuicionista* que también buscará apoyo en ellos, sino la visión del papel que los actos de «preferir» desempeñan en las valoraciones morales, y del hecho de que éstas presuponen siempre, a su vez, determinadas valoraciones *extramorales*. Con respecto a los axiomas de Brentano, por otra parte, el comentarista H. Margolius opina que ellos sólo son «criterios puramente formales para comparar los objetos del gusto» (Margolius, 1929, 45). El caso es que de allí extrae Brentano también su concepto de «lo mejor» (no ya en sentido comparativo, sino superlativo: *das Beste*), es decir, del «bien práctico supremo», que, con (expresa) reminiscencia del utilitarismo, identifica con el «bien del círculo más amplio» (Brentano, 1934, 30).

Las ideas de «intencionaliad» y de lo «correcto» en el ámbito emocional y en la conducta moral son retomadas por Husserl ya en los comienzos de la fenomenología, como es el caso de las *Investigaciones lógicas*,

publicadas en 1900. La intención de Husserl era allí refutar definitivamente el psicologismo y fundar una «lógica pura». Desde entonces la influencia de Brentano se hace decisiva (cf. Brück, 1933). La intencionalidad, sin embargo, no es ya la base para una psicología, sino para una «ciencia de esencias» (una ciencia «eidética»), que será expuesta por primera vez en el primer tomo de las *Ideas* (Husserl, 1950). La «reducción *eidética*», y ulteriores reducciones específicamente *trascendentales,* permiten elaborar una doctrina de los fenómenos puros, es decir, una *disciplina descriptiva de la concienca trascendentalmente pura,* conciencia básicamente caracterizada por la «intencionalidad». Ésta se entiende ahora como la singularidad de ser «conciencia *de algo*»; es la co-relación entre conciencia y objeto. Toda objetividad se «constituye» *concienciálmente.* El objeto es siempre lo «mentado», y, en sentido trascendental, la esencia *(eidos),* lo «dado» en la «intuición de esencias» *(Wesensanschauung).* No es que los objetos estén «en» la conciencia, sino que están «frente» a ella, como «correlatos intencionales». Todo acto de conciencia «mienta» algo, que es *su* correlato. Tiene carácter de «vivencia» *(Erlebnis),* con la estructura bipolar *noesis-noema.*

Husserl se ocupó de los problemas de ética y axiología especialmente en sus lecciones de Gotinga y Friburgo (Husserl, 1988; Roth, 1960), dictadas entre 1889 y 1924. En ellas hizo siempre planteamientos de esas cuestiones, pero nunca organizó una exposición sistemática (Roth, 1960, XV). En *Ideas* I Husserl define el valor como «correlato intencional del acto valorante» (Husserl, 1950, 82). El valorar es también un acto intencional, que «mienta» algo y tiende a una «evidencia». En esta época del desarrollo de su pensamiento, Husserl estaba interesado en la problemática de la «fundación», que reviste especial importancia axiológica. Los actos emocionales —entre los que se hallan los actos valorativos— son según Husserl actos «fundados», es decir, presuponen actos de otro tipo, a saber, actos «dóxico-teóricos» (como percibir, representar, recordar, fantasear, etc.). Éstos son la base imprescindible para actos como valorar, desear, decidirse, obrar, etc. Se trata entonces de vivencias con varios «estratos» noético-noemáticos. El estrato del valorar, por ejemplo, puede faltar, o suprimirse, sin que el resto pierda su carácter de vivencia intencional unitaria y completa. Los estratos superiores son «fundados»; los inferiores, «fundantes» (Husserl, 1950, 237ss). De acuerdo con esto, los valores son también «objetos fundados»[2]. Para Husserl sería pensable

2. En la fenomenología de Husserl se distinguen fases diversas, que han sido también clasificadas según criterios diversos. El presente trabajo se atiene a lo expresado en *Ideas* I (Husserl, 1950) y en las *Clases sobre ética y teoría del valor* (Husserl, 1988), así como a los comentarios de A. Roth (1960), porque esa es la etapa relevante como antecedente directo de la EMV. En esa fase la «objetividad» se entiende en conexión con la correlación *noesis-noema.* En la fase anterior (de las *Investigaciones lógicas*) «objetividad» equivalía a «idealidad» o intemporalidad. Ulteriormente, en cambio (p. ej., en *Lógica formal y trascendental,* o en *Meditaciones cartesianas,* etc.), la objetividad estará pensada como «intersubjetividad», y sólo habrá valores objetivos para el «tipo cogitativo» de la conciencia intersubjetiva. (Sobre la problemática de la «intersubjetividad», cf. J. Iribarne, 1987).

una «axiología formal», que investigara las condiciones de posibilidad del valorar racional. Tal disciplina configuraría una teoría esencial del valor en general, entendido como objeto axiológico (Husserl, 1988, 70ss; Roth, 1960, 78). Así como las verdades corresponden a los actos cognoscitivos, los valores corresponden a los actos valorativos (Husserl, 1950, 290 y 358ss; Roth, 1960, 61ss). La lógica resulta así un «hilo conductor», es decir, la regla de la experiencia, que posibilita la investigación sistemática de las leyes formales que rigen en la esfera emocional. Entre tales leyes están las leyes axiológicas, *condiciones de posibilidad de un valorar «correcto» (racional).* Husserl retoma, pues, el concepto de «valorar correcto», que ya estaba en Brentano. La evidencia *«doxológica»* (teórica) tiene su paralelo en una evidencia «axiológica» (Husserl, 1950, 343). Hay formas «racionales» de valorar y de preferir: una «alegría racional», por ejemplo, es aquella que se siente cuando se tiene la certeza de que algo valorado positivamente existe realmente. Semejante alegría tiene su fundamento (por el cual es «racional») en el «ser real» de un valor que es su *correlato.* El «alegrarse» es, en este caso, una *norma* del valorar *correcto.* Así pueden inferirse diversas normas, como la norma del «preferir *correcto*»: la norma según la cual es «racional» preferir lo tenido por bueno a lo tenido por malo (Roth, 1960, 108).

Husserl defiende, así, no sólo un «objetivismo», sino también un «apriorismo» del valor, ya que la correlación entre valorar y valor está pensada como adjudicando a éste el carácter «originario» y a aquélla un carácter «reflexivo» (Roth, 1960, 109ss). El valor es lo «sentido» en el valorar, de modo que no puede hallarse en el sentimiento. Eso es, según Husserl, lo que no ve el hedonismo, que toma el placer como meta del obrar. «La meta de la voluntad no es el alegrarse, sino *lo que alegra (das Erfreuliche),* y esto es el valor concreto en su valoridad» (cit. por Roth, 1960, 110)[3].

El fenómeno de la intencionalidad permite entonces demarcar un ámbito axiológico objetivo, cuyos contenidos son «experimentados», pero no «inventados» por el sujeto. La «objetividad» axiológica se prueba, según Husserl, mediante lo que él denomina «principio del cuarto excluido» (Husserl, 1988, 86-9). En lo axiológico no hay sólo dos posibilidades (verdadero y falso) como en lo lógico, sino tres (positivo, negativo y neutro), y sólo tres, es decir, que en caso de cada valoración, si, por ejemplo, la positiva es válida, las otras dos no lo son, etc. Junto a la axiología «formal» es posible una «material», que presupone un «*a priori* material» y tiene que determinar las clases fundamentales de valores en el sentido de una ontología regional (Roth, 1960, 82). Ese «apriorismo» marca en Husserl un paso hacia la EMV que no había sido dado por Brentano.

3. Se recurre aquí a la cita de Roth porque se trata de los manuscritos correspondientes al Semestre de Verano de 1920 (FI 28, p. 108), y los incluidos en Husserl (1988) sólo llegan al año 1914.

3. *La EMV en Max Scheler: la moralidad «a espaldas de la acción»*

El «apriorismo» axiológico que en Husserl apenas estaba anunciado y esbozado, se desarrolla ampliamente en Scheler, a través de minuciosos análisis expuestos en casi todas sus obras, pero de manera muy especial en la que lleva el título de *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (Scheler, 1966). Significativamente, la primera publicación de este punto de referencia central para toda la EMV tuvo lugar en el *Anuario de Filosofía e Investigación Fenomenológica* que dirigía Husserl[4]. El presente trabajo se limitará a mencionar unos pocos aspectos de la rica concepción que Scheler desenvuelve en ese libro[5].

El propósito que allí persigue Scheler es lograr una fundamentación de la ética que constituya una continuación de la ética de Kant, pero que al mismo tiempo corrija los presuntos «errores» derivados del «formalismo» ético kantiano. «Continuar» la ética de Kant significa, para Scheler, admitir, ante todo, que las éticas materiales empíricas («de bienes y de fines») han quedado definitivamente refutadas por Kant. «Corregir» sus «errores» equivale, a su vez, a superar los «prejuicios» que estaban más o menos expresos en Kant acerca de *toda* ética «material», es decir, el creer que *toda* ética «material» (y no sólo las empíricas) es necesariamente: 1) de «bienes» y de «fines», 2) de validez meramente inductiva y *a posteriori,* 3) del «éxito», 4) hedonista, 5) heterónoma, 6) inherente a la «legalidad» del obrar y no a la «moralidad» del querer, 7) incapaz de fundamentar la dignidad de la persona, y 8) un modo de derivar la explicación de los fenómenos éticos al «egoísmo instintivo» del hombre (Scheler, 1966, 30-1). Ese es el punto de partida. El intento de la obra es mostrar que hay por lo menos *una* «ética material» en la que esos prejuicios resultan falsos: la *«ética material de los valores»*. Kant había identificado lo *a priori* con lo «formal» y lo «racional»; Scheler elabora una ética *a priori,* pero «material» y «emocinal». Material, porque tiene a los valores como sus «contenidos». «Emocional», porque afirma que los valores se aprehenden en actos intencionales emocionales. Scheler ha sido, precisamente, el gran pensador de la «intencionalidad emocional». Su fenomenología se despliega como un permanente y profundo análisis del complejo mundo de los afectos, en una línea que, como él mismo reconocía, tenía sus antecedentes en san Agustín y Pascal. Su «error» (porque hoy no es posible dejar de ver que efectivamente lo cometió) deriva de haber creído que con eso bastaba para *fundamentar* la ética. Scheler con-

4. La Parte I en el n.º I (1913) y la Parte II en el n.º II (1916). Estas fechas sugieren, por otro lado, que Husserl y Scheler (pese a sus divergencias en la manera de entender la fenomenología), en lo que hace a la ética y la axiología, se influyeron mutuamente.

5. Existen en castellano muchas exposiciones recomendables de la EMV de Scheler. Valgan las siguientes como ejemplos: Frondizi, 1968, c. IV; Gomá, 1989; Llambías de Azevedo, 1966, c. III y IV; Mandrioni, 1965; Stegmüller, 1967, c. III; Stern, 1960, c. II; Urdanoz, 1978, c. XI. En francés, la ya imprescindible obra de Dupuy (1959).

fundió ahí lo *necesario* con lo *suficiente*. Pero sus críticos, que —desde perspectivas muy diversas— coincidieron en señalar la *insuficiencia* del aporte scheleriano, también cometieron un grave error: el de pasar por alto la *necesidad* de aquel aporte para una fundamentación integral de la ética. Pasaron por alto, en todo caso, todo lo que Scheler había logrado sacar a la luz, clarificar, del oscuro mundo de la vida emocional, y particularmente de las relaciones indisolubles de ese mundo con el sentido de la moralidad.

Pero sobre esta cuestión volveremos en el punto II. Ahora es el momento de destacar, por lo pronto, cómo concibe Scheler el punto clave de la EMV: la «objetividad» de los valores. Éstos son «esencias», «hechos fenomenológicos», distinguibles tanto de los «hechos naturales» como de los «hechos científicos» (Scheler, 1957, 431ss). Los «hechos naturales», según Scheler, se dan en la visión natural del mundo, o sea, en la actitud habitual, cotidiana, y se captan por medio del conocimiento sensible. Los «hechos científicos» requieren en cambio una *actitud* científica: para captarlos se opera por medio de una simbolización del mundo, que produce esos hechos como «abstracciones». Los «hechos fenomenológicos», finalmente, son los más *concretos* de todos, porque son el contenido directo de la vivencia. Se captan sólo en la «actitud fenomenológica», que es inmediata y «asimbólica». Equivalen a *datos puros,* de carácter *fundante* respecto de todos los demás. Tal es el caso de los valores. Éstos son independientes, tanto de los «bienes» que son sus portadores, como de los «fines», a los que apunta la voluntad. «Los bienes» y los «fines», por el contrario, se *fundan* siempre en valores (los «fines» lo hacen a través de los «objetivos» de la tendencia). Ahora bien, esta doble independencia de los valores es lo que constituye la «objetividad» axiológica, que equivale a su vez al *a priori* axiológico.

En cuanto «hechos fenomenológicos», los valores se dan en una intuición inmediata. Por eso no pueden ser definidos ni demostrados, sino sólo *mostrados*. Son, en cuanto cualidades puras, siempre «objetivos», aunque sólo se «realizan» en los «bienes». Scheler los llama también *«objetos ideales»* (Scheler, 1966, 43); pero esta designación no tiene aún la relevancia que alcanzará en Nicolai Hartmann. Lo importante, por ahora, es que para Scheler el «apriorismo» no es (contra Kant) necesariamente un sinónimo de «formalismo» (Scheler, 1966, 65ss)[6]. Scheler distingue la oposición *a priori-a posteriori,* que es, según él, «absoluta», y que tiene que ver con los *contenidos* de conceptos y proposiciones, de la oposición «formal-material», que es «relativa» y alude en cambio al grado de *generalidad* que ostentan tales conceptos y proposiciones. Las proposiciones lógicas y las proposiciones aritméticas, por ejemplo, son igualmente *a priori,* pero las primeras son «formales» con respecto a las últimas, y éstas son «materiales» con respecto a las primeras, aunque son a su vez «for-

6. Sobre el concepto de *a priori* en Scheler, cf. Scheler, 1966, 67-8; Bjelke, 1962, 91ss; Llambías de Azevedo, 1966, 31ss; Mandrioni, 1965, 126ss.

males» con respecto a ciruelas y peras (Scheler, 1966, 72-3). Si se admite esto, se puede admitir también que hay un «*a priori* material» en aquellas proposiciones que, en relación con otras proposiciones *a priori,* se refieren a un ámbito de objetos más especial.

Scheler rechaza también la identificación kantiana de lo *a priori* con lo «racional». Contra ella señala la existencia de un contenido originario *a priori* de lo *emocional* (al que aludía Pascal al hablar del *ordre du coeur* y de la *logique du coeur*). La limitación de lo *«apriórico»* a lo racional refleja en Kant, según Scheler, el «viejo prejuicio» de que el sujeto humano se compone de sólo dos partes opuestas —«razón» y «sensibilidad»— (Scheler, 1966, 82-3, 259ss). Por esa «inadecuada» separación de tales elementos, todo lo que no es «razón» —como, por ejemplo, la *vida emocional*— le es adjudicado a la «sensibilidad». Kant había fundado la ética en la «razón práctica», con lo cual la «voluntad pura» aparece como un campo de aplicación de la lógica. Esto equivale, para Scheler, a desconocer el «contenido *originario a priori*» propio del querer. Además, Kant ubicaba lo «emocional» (es decir, actos tales como el «percibir sentimental» —*Fühlen*—, el «preferir» o el «amar») en la esfera «sensible», esto es, *fuera de la ética.* Justamente contra esa concepción exige Scheler un *apriorismo de lo emocional,* en el que según él debería fundamentarse la ética. Contra lo que él llama «falsa unidad» de apriorismo y racionalismo, afirma la posibilidad de una «ética emocional», que no es necesariamente empirista, ya que los valores no se conocen por inducción, sino a través de una «intuición axiológica» *(Wert-Erschauung).* Los actos emocionales tienen —dice— un contenido *a priori,* tan independiente de la experiencia inductiva como lo son las leyes puras del pensar, y en el que hay, como en éstas, una «evidencia» fenomenológica (Scheler, 1966, 84; Scheler, 1957, 345-76).

El conocimiento emocional *a priori* es totalmente *específico,* y distinto del percibir y del pensar. Es el concepto en que apoya Scheler su teoría de los valores y, a la vez, su fundamentación de la ética. Pero hay que discriminar, con respecto a esto, varios problemas. La afirmación de que existen intuiciones axiológicas no es necesariamente equivalente a la de que ellas son suficientes para fundamentar la ética. La crítica se ha basado a veces erróneamente en la (fácil) refutación de esta última para dar por refutada también aquélla. Pero lo cierto es que no resultaría contradictorio negar la segunda afirmación y sostener, no obstante, la primera. Alguien podría decir, por ejemplo, que hay algo así como intuiciones axiológicas, pero que éstas son *insuficientes* para la fundamentación. El hecho de que las intuiciones difieran de un sujeto a otro, y de que no haya criterios para establecer en caso de discrepancia quién tiene la intuición correcta (tal es el argumento decisivo contra el intento de fundamentación intuicionista), no es prueba contundente de que no haya en absoluto intuiciones correctas. Además, aun cuando se llegara a probar que no hay tales intuiciones, no quedarían automáticamente descalificados los análisis schelerianos de los fenómenos morales. El

recurso a las intuiciones es sólo parte de la interpretación de tales fenómenos, y los resultados de los análisis que desde tal interpretación se hacen podrían ser también válidos desde otras perspectivas.

Uno de los más importantes resultados es el descubrimiento de la necesaria referencia de las valoraciones morales a las extramorales. Una forma especial del conocimiento axiológico se encuentra en el «conocimiento moral». Ésta expresión, que evoca a Brentano, equivale en Scheler a «conocimiento de la jerarquía axiológica». Hay que aclarar, ante todo, que en la axiología de Scheler, como en casi toda axiología, se reconocen distintos *tipos* (que él llama «modalidades») de valor, así como diversas *relaciones* entre ellos, y una de esas relaciones es la de «jerarquía»: unos valores son «superiores» y otros «inferiores». Casi todas las teorías reservan habitualmente un lugar específico (entre, por ejemplo, los valores «estéticos», «vitales», «religiosos», etc.) a los valores «éticos» o «morales». Sólo a partir de Scheler se hace claro que los valores morales quedan *fuera* de la tabla jerárquica que abarca las otras modalidades de valor, a las que cabe llamar, genéricamente, «valores *extramorales*». Pues bien, lo que la EMV descubre (y este descubrimiento resulta en sí mismo independiente del «intuicionismo» e incluso del «objetivismo» y del «apriorismo» axiológicos) es el hecho de que toda valoración moral presupone necesariamente valoraciones extramorales.

El «conocimiento moral», como ya se dijo, es el conocimiento del *lugar* específico que corresponde a un valor *extramoral* dentro de la tabla jerárquica. Ese conocimiento, según Scheler, se logra en los actos emocionales intencionales del «preferir» y del «posponer» (Scheler, 1966, 105; Mandrioni, 1965, 208ss). En el «preferir» *(Vorziehen)* se capta el «ser superior» de un valor respecto de otro(s), y en el «posponer» *(Nachsetzen)* el «ser inferior». ¿Por qué se llama a eso «conocimiento moral»? Ésta es la cuestión clave, que constituye el eje de la ética scheleriana. El «preferir» y el «posponer» son actos *fundantes* con respecto a los actos del «percibir sentimental» *(Fühlen),* en los que se capta el valor *qua* valor, la específica cualidad axiológica. El «preferir» no debe confundirse con el «elegir», que es siempre un acto de la *tendencia,* y también se *funda* en un «preferir» (puede haber «preferencia» sin «elección», pero no a la inversa). El «ser superior» de un valor se da en el preferir (y *sólo* en el preferir), si bien, para Scheler, esto no significa una identificación del «preferir» con el «ser superior» de un valor: un valor no es más alto *porque* es preferido, sino a la inversa; es preferido porque es más alto. Ser «más alto» o «superior» es una relación que reside en la esencia de los respectivos valores. La concepción axiológica objetivista de Scheler le hace ver la *jerarquía* de valores como algo absoluto e invariable, aunque admite que las «reglas de preferencia» son variables en la historia (Scheler, 1966, 106). El orden jerárquico no puede inferirse lógicamente; pero hay una «evidencia preferencial intuitiva», irremplazable por deducciones lógicas. A diferencia de Husserl, no cree Scheler en la lógica como «hilo conductor» para investigar el mundo emocional, y afirma, por el contrario, la

independencia de ese mundo respecto de la legalidad lógica. Incluso cuando acude Scheler a los ya mencionados «axiomas» de Brentano (que él expone y «formaliza» de modo singular) (Scheler, 1966, 48,100), pone de relieve la independencia de la axiología respecto de la lógica. Esas proposiciones (como la de que «la existencia de un valor positivo es en sí misma un valor positivo», etc.) no son para él meras aplicaciones de los principios lógicos, pues no se trata —sostiene— de relaciones de proposiciones, sino de «conexiones de esencia», y, por otra parte, no son las mismas conexiones entre los valores mismos, con independencia de si éstos «son» o «no son» (Scheler, 1966, 100).

Entre tales conexiones están no sólo las relaciones jerárquicas, sino también las que se dan entre los valores morales y esa tabla de valores extramorales. La cuestión de por qué el conocimiento de la jerarquía es un «conocimiento moral» se explica por el hecho de que ese conocimiento está necesariamente presupuesto en los actos moralmente calificables. Los valores morales (que Scheler llama «bueno» y «malo») no están en la tabla jerárquica, y por tanto no pueden ser objeto del «preferir» (aunque son, como todos los demás valores, «materiales» y captables en el «percibir sentimental»). La verdadera clave de la ética de Scheler está en su afirmación de que *el valor moral se da en la coincidencia del valor «intentado» con el valor «preferido»* (Scheler, 1966, 48). En otros términos: un acto de la voluntad tiene valor moral cuando apunta a la realización del valor extramoral «preferido» (= captado como «superior»). Con independencia de que tal realización se logre efectivamente, esa coincidencia «realiza» el valor moral. Los valores «intentados» son siempre valores extramorales; el valor moral es el *valor de la intención.* Por eso, según la plástica y acertada imagen de Scheler, queda «a espaldas» del acto de la voluntad (Scheler, 1966, 48-9). Si la voluntad intenta realizar un valor moral (o sea, si en su acto el agente se propone conscientemente «hacer el bien» o «ser bueno»), incurre en «fariseísmo»: es la actitud de quien sólo quiere *aparecer,* ante los demás o ante sí mismo, como «bueno». La moralidad se juega *a espaldas de la acción.* Los valores morales, por encontrarse fuera de la tabla jerárquica, no son valores «preferibles». Por tanto, no es moralmente lícito «intentarlos». Para decirlo de otro modo: no es moral apuntar a la realización de lo moral. Esto, que puede sonar como una paradoja si no se tiene en cuenta todo lo apuntado, es uno de los mayores aportes de Scheler a una mejor comprensión del complejo fenómeno de la moralidad. Explica también, por ejemplo, los denuestos de Nietzsche contra la «moralina»; sólo que Nietzsche no había descubierto aún la referencialidad de las valoraciones morales a las extramorales. Ya Kant, por otra parte, había advertido que la «buena voluntad» nunca puede tener como «materia» lo *bueno* en sentido moral. Pero, como acota Scheler, Kant mismo, al declarar que lo bueno está determinado por el «deber», reintroduce el «fariseísmo»: la implícita identificación entre lo bueno y el deber, sumada a la afirmación de que la voluntad es «buena» cuando obra *por deber,* convierte precisamente a lo bueno

en *materia* de la «buena voluntad», incurriendo así en contradicción (Scheler, 1966, 49).

Obrar moralmente bien significa entonces, para Scheler, procurar la realización de lo que se conoce como (extramoralmente) *mejor* en una determinada situación. Ahora bien, sin salir del marco de la EMV, se podría objetar si *siempre* lo «mejor», en el sentido de «axiológicamente superior», es lo «preferible». Tal es, como veremos en seguida, una de las objeciones que presentará Nicolai Hartmann. El problema que se le escapó a Scheler es el de que puede haber más de una «legalidad preferencial».

Pero antes de entrar en la exposición de la EMV de Hartmann, conviene mencionar, muy brevemente (y dentro de esta ya muy breve reseña de la ética scheleriana, en la que no se considerarán temas centrales, como el de la «persona») otra importante divergencia entre Scheler y Husserl. Éste, como se vio, había sostenido que los actos valorativos se fundan en actos «dóxico-teóricos». Scheler viene a invertir esa relación: los actos valorativos son, en su axiología, actos «fundantes» (y no «fundados»). La captación de valores es más bien un «presupuesto», o una «condición» de actos tales como «percibir», «recordar», «pensar», etc. Esto significa que *todo* conocimiento, en definitiva, se funda en lo emocional. Para Scheler, sólo podemos comprender algo teóricamente en la medida en que nos *interesamos* por ello, es decir, en la medida en que nuestro «preferir», nuestro «percibir sentimental», nuestro «amar», etc., se dirigen en esa dirección. Por eso es incluso posible que se nos *dé* «clara y evidentemente» el valor de una cosa *sin* que aún se nos haya dado el *portador* de ese valor (Scheler, 1966, 40). En una obra ulterior Scheler acentúa esa originariedad de lo emocional-valorativo, y llega a afirmar, haciendo un juego de palabras, que toda «percepción» *(Wahrnehmung)* está precedida por una «captación de valor» (Wertnehmung) (Scheler, 1960, 109-10).

El concepto de «fundación» es también en Scheler muy importante en la relación jerárquica entre los valores. Concretamente: es uno de los «criterios» de la jerarquía axiológica. El valor «fundante» (es decir, aquel valor que tiene que «estar dado» para que pueda «darse» otro) es siempre «más alto» que el valor «fundado». Es como si los valores estuvieran colgados unos de otros (Scheler, 1966, 112-3). Por eso hay en Scheler una sola manera de «preferir», y es ahí donde Hartmann expresará su más relevante discrepancia.

4. *La EMV en Nicolai Hartmann: el platonismo axiológico y la «antinomia ética fundamental»*

Hartmann desarrolla una sistematización y, a la vez, una modificación de las ideas éticas y axiológicas de Scheler. Ya en el prólogo a la primera edición (publicada en 1925) de su extensa *Ética,* señalaba la necesidad de que la ética filosófica, que en el siglo XIX había estado volcada en los

problemas de la conciencia moral y sus actos, se volviera hacia las cuestiones del «contenido ético». Y reconocía que era ése el gran mérito de Scheler: la EMV había abierto la entrada al reino axiológico y había logrado así una síntesis entre dos ideas contrapuestas, a saber, la aprioridad kantiana de la ley moral y la multiplicidad axiológica que Nietzsche sólo había divisado desde lejos (Hartmann, 1962, V-VI). Pero añadía que aún era menester ir más lejos, en búsqueda de una síntesis mayor: la síntesis entre la ética antigua y la moderna; y ofrecía su propia *Ética* como un «comienzo» de esa búsqueda, que consideraba como una tarea para nuestra época[7].

Hartmann coincide con Scheler en que hay que procurar, como Kant, una fundamentación *apriórica* de la ética, y, por tanto, rechazar toda forma de empirismo en ese ámbito. Sigue también a Scheler en la idea de que, contra Kant, la ética tiene que ser «material» y «emocional». Sin embargo, la ética hartmanniana está en buena parte concebida y construida como una polémica con Scheler. Además, la EMV que Hartmann propone es, a la vez, una *ontología* de los valores, que Scheler había quizá sugerido, pero no desarrollado. Ambos pensadores parten de la fenomenología y de la necesidad de salvar la objetividad y la incondicionalidad de los valores frente al subjetivismo y al relativismo. Pero Hartmann considera la fenomenología sólo como un «primer paso» de su método, investiga más a fondo la esencia de los valores y, si bien sin la originalidad de Scheler, ofrece una teoría más sistemática y completa sobre la objetividad axiológica.

Esa teoría puede ser calificada como un «platonismo axiológico» o un «platonismo del valor»[8]. Hartmann mismo dice, expresamente, que los valores tienen la «manera de ser» de las «ideas platónicas» y que pertenecen a «otro reino», intuible espiritualmente, pero físicamente invisible e inasible, descubierto por Platón (Hartmann, 1962, 121). Entiende que esto mismo, en terminología más actual, equivale a sostener que «los valores son esencias *(Wesenheiten)*» (Hartmann, 1948, 305; Hartmann, 1962, 121 y 148ss). La objetividad axiológica constituye en Hartmann, como en Scheler, una suerte de «independencia»: los valores son «independientes», no sólo de los sujetos valorantes, sino también de los «bienes» que son sus «portadores». Más aún: los valores son «condiciones

7. Cf. Hartmann, 1962, VII. En 1949 (24 años después) se quejaba Hartmann de que la situación en Alemania seguía siendo la misma (*Ibid.*, Pról. a la 3.ª ed. X).

8. Muchos autores usan esta designación tanto para Scheler como para Hartmann. O. Kraus (1937, 387ss) llamaba a ambos pensadores «los neoplatónicos de hoy». L. Lavelle (1951-1955, vol. I, 106) también se refiere al «platonismo de Scheler y Hartmann». La designación se usó asimismo para Husserl, quien ocasionalmente no la rechazó (Reiner, 1974, 105, nota 5). Pero si hay un real acierto en ella, reside en su referencia a Hartmann. Un estudio especial, y más reciente, en tal sentido, es el que realizó E. H. Cadwallader (1984, 1-69), quien propone, además, la designación «platonismo *pragmático*» (*Ibid.*, 171ss). Sin embargo, aun en Hartmann, el «platonismo» está limitado, ya que concibe el mundo «ideal» como desprovisto del «nimbo de sublimidad»: es un mundo de extrema sencillez ontológica, que no está *por encima*, sino *por debajo* del mundo «real» (cf. Hartmann, 1948, 74; Bulk, 1971, 327).

de posibilidad» de esos «bienes» (Hartmann, 1962, 122), y, además, «condiciones de posibilidad de todos los fenómenos éticos en general» (Hartmann, 1962, 127).

Hay, por cierto, una específica «relatividad» de los valores de bienes que es admitida por Hartmann. Pero ésta no tiene nada que ver con la que afirman las distintas formas de «relativismo». No significa que los valores «dependan» de la arbitrariedad del sujeto: es la relatividad a la «persona *en cuanto tal*», no a la persona en cuanto «sujeto valorante» (Hartmann, 1962, 140). Aun cuando un «bien» siempre es valioso «para» un sujeto, éste no es el que determina ni otorga ese valor, sino que es simplemente un «punto de referencia» de la relación. Ese «para» es comparable al que se presenta también en las leyes geométricas, mecánicas o fisiológicas, que rigen, respectivamente, «para» figuras espaciales, «para» cuerpos reales o «para» organismos. O también, por ejemplo, en el caso de las «leyes psicológicas»: puede decirse que éstas son «relativas» a seres psíquicos, lo que equivale a decir que *tienen validez* «para» esos seres. Éstos están «sometidos» a ellas, y no las «dictan» ni pueden «derogarlas». En un sentido semejante, también la conciencia axiológica, que sólo puede existir en un sujeto, está *sometida* a las leyes del ser valioso o contravalioso[9]. Esa «relatividad», entonces, no puede esgrimirse contra el «ser» de los valores de bienes, sino que, por el contrario, es una «prueba» de ese ser.

En el caso de los valores morales (que no son valores «de bienes», sino de personas y de actos) también existe una peculiar «relatividad», incluso en tres sentidos: 1) la de los valores de bienes vinculados al valor moral (éste es *indirectamente* un valor de bien: por ejemplo, la «virtud» es un «bien» para otras personas), 2) la relatividad a las personas en cuanto «objetos» de la conducta moral, y 3) la relatividad a las personas en cuanto «sujetos» (portadores de valores morales). Ninguna de estas formas de relatividad afecta a los valores mismos, que son *absolutos* y aparecen como un *novum* en la relación (Hartmann, 1962, 143-4).

En la EMV de Hartmann *todos* los valores, pues, son esencias absolutas. Al igual que los objetos lógicos y matemáticos, tienen un «ser-en-sí ideal», y configuran un reino de valores, que está «más allá de la realidad» y «más allá de la conciencia» (Hartmann, 1962, 156). Este «ser-en-sí ideal» de los valores es aquí el punto clave de la objetividad axiológica. En cuanto *ser-en-sí* se contraponen al sujeto, es decir, son independientes de su «ser-aprehendidos» por éste. En cuanto *ideales,* se contraponen a lo «real», o sea, a todo lo que está sometido al cambio temporal. Hay que aclarar, de todos modos, que, aunque la esfera real y la ideal son esencialmente distintas, están vinculadas entre sí: lo «ideal» *arraiga* en lo «real». Pero los valores se distinguen, además, de los otros objetos ideales (los lógicos y los matemáticos), que no tienen carácter de «deber-

9. Hartmann, 1962, 140. En Scheler aparecen reflexiones muy parecidas (Scheler, 1966, 122ss y 270ss).

ser», y que dominan la realidad, por ejemplo, a manera de «leyes naturales». Los valores se presentan al hombre como «exigencias», y no se cumplen por sí solos, sino que necesitan la mediación del espíritu humano (Hartmann, 1948, 22 y 305ss).

La afirmación de un «ser-en-sí *ideal*» no debe interpretarse —aclara Hartmann— como una forma de «idealismo», que consiste más bien en afirmar la idealidad de lo real, sin dar explicaciones sobre el ser ideal (Hartmann, 1948, 152; Hartmann, 1962, 152). Ni las «ideas» son «representaciones», ni la «idealidad» es «subjetividad». La matemática y la lógica son sistemas de legalidades, que dominan el pensar y que no dependen de éste, como ya lo había mostrado Husserl en su crítica al psicologismo. El hecho de que los objetos de esas ciencias, sin ser «reales», son, sin embargo, *auténticos* objetos, sólo puede explicarse mediante la tesis básica de que «hay ser-en-sí ideal» (Hartmann, 1962, 153). La concepción hartmanniana de la objetividad axiológica puede resumirse como afirmación de una «supraobjetividad *de los valores que tiene ser-en-sí ideal»,* entendiendo «supraobjetividad» como la indiferencia del objeto de conocimiento con respecto a su propio «ser objeto», es decir, a su «obyección» *(Obiektion)* por medio de un sujeto[10]. Quizá no sea del todo adecuado hablar, con referencia a Hartmann, de «objetividad de los *valores*», ya que él entiende por «objetivo» *(objektiv),* no lo inherente al objeto, sino lo que es propio de «la imagen del objeto en la conciencia, en la medida en que dicha imagen es portadora de los rasgos del objeto» (Hartmann, 1949, 48). Es lícito, en cambio, hablar de la «objetividad del *conocimiento* axiológico», en cuya demostración se puede, según Hartmann, fundamentar la «supraobjetividad *(Übergegenständlichkeit)* de los valores».

El objetivismo axiológico de Hartmann, siguiendo la línea de la EMV, es a la vez un *apriorismo* axiológico. Pero el carácter *a priori* debe ser aquí distinguido del carácter «absoluto», que, como se vio, le es atribuido a los valores como «esencias». Los valores serían, según Hartmann, válidos *a priori* aun cuando toda valoración fuese subjetiva y arbitraria. Incluso en ese caso, los valores constituirían lo *previo;* serían los *patrones de medida,* no lo *medible;* representarían «el presupuesto de toda tendencia y de todo deseo, aquello a través de lo cual algo es deseable» (Hartmann, 1962, 126). Ocurre que la *aprioridad,* en lo práctico, no es un mero elemento del conocimiento —como es el caso en lo teórico—, sino de la vida, de la toma de posición, del deseo, etc., o sea, de actos que están necesariamente referidos a ese *a priori* axiológico aun suponiendo que sean meramente subjetivos. La «evidencia» de éstos no se infiere de su *aprioridad* (Hartmann, 1962, 126-7 y 156; Mayer, 1952, 28ss). Por

10. Cf. Hartmann, 1948, 167ss; 1949, 44ss y 88ss. «Ser objeto» significa para Hartmann estar «obyectado» *(objiziert),* o sea, estar *dado* a un sujeto cognoscente. Pero la «obyección» *(objektion)* es ajena al objeto de conocimiento. Éste no se agota en su «ser objeto». Justamente en eso consiste su «supraobjetividad», que corresponde a su «ser-en-sí». Entre las primeras críticas importantes a la idea de un «ser-en-sí» de los valores, cf. Aster (1928) y Störring (1935).

tanto, esa *aprioridad* tampoco prueba el «ser-en-sí» de los valores: «la tesis de la aprioridad y la tesis del ser-en-sí no coinciden» (Hartmann, 1962, 156). La primera se basa en el hecho de que los fenómenos morales presuponen determinados patrones de medida axiológicos; la segunda, en el hecho de que un sentimiento axiológico no puede ser producido arbitrariamente. En otros términos, la primera alude a la independencia de los valores respecto de lo *valorado;* la segunda, a su independencia respecto del sujeto *valorante.* La *aprioridad* axiológica consiste en que los valores están ya presupuestos cada vez que se valora algo: los valores se conocen *a priori,* es decir, no se pueden abstraer de la experiencia de casos concretos. Valiéndose de la estrategia argumentativa de Platón en el *Lysis* (219 c-220 b), sostiene Hartmann que quien quisiera afirmar la *«aposterioridad»* de los valores, caería en un *regressus in infinitum,* pues tendría que tratar de abstraer de los bienes justamente aquello que necesariamente ha presupuesto ya como «principios» de los bienes, o sea, aquello en virtud de lo cual reconoce los bienes como bienes (Hartmann, 1962, 123-4). Pero con esto —como el propio Hartmann reconoce— no se prueba la «objetividad axiológica», es decir, la ya mencionada «supraobjetividad de los valores», el «ser-en-sí» de éstos, la «evidencia» del conocimiento axiológico.

Esa «prueba» requiere otro tipo de argumentos, que Hartmann efectivamente ensaya en diversos lugares de su obra, y que P. E. Mayer (1952, 85ss) ha tratado de sistematizar dividiéndolos en tres grupos, correspondientes, respectivamente, a tres puntos de vista, expuestos a su vez en tres obras de Hartmann (1949, 1962 y 1948). Por razones de espacio, en el presente trabajo sólo pueden ser mencionados. Se trata de los siguientes: 1) argumentos para un aseguramiento teorético del conocimiento axiológico, 2) argumentos para demostrar la objetividad de la conciencia axiológica a partir de los fenómenos de la misma, y 3) argumentos para probar el «ser-en-sí» de los valores a partir del fenómeno del «ser-afectado» *(Betroffensein).* Todos ellos representan extensos análisis, en los que hay sin duda muchos puntos discutibles, pero también posibles aportes para la ética contemporánea. Los del primer grupo discriminan las características del conocimiento axiológico de las del conocimiento teórico de objetos reales y de otros objetos ideales, plantean la cuestión del conocimiento como una «relación de identidad» (entre sujeto y objeto) y la del «criterio de la verdad», que Hartmann refiere, para cada tipo de conocimiento, a una coincidencia de datos proporcionados por instancias distintas. En el caso del conocimiento axiológico esa coincidencia resulta casi imposible, salvo en la confrontación entre la idealidad del valor y la realidad de la conciencia del valor. Los del segundo grupo parten precisamente del análisis de los fenómenos de dicha conciencia. Particularmente importante es aquí el tratamiento de los fenómenos de «ilusión» o «error» axiológico *(Werttäuschung)* y de «ceguera» axiológica *(Wertblindheit).* La tematización de esos conceptos se inicia en Brentano, sigue en Husserl, y alcanza su pleno desarrollo en la EMV propiamente dicha, en autores como Sche-

ler, Hartmann y Dietrich von Hildebrand (Hildebrand, 1922)[11]. Para Hartmann, se trata de fenómenos negativos: son defectos del sujeto, comparables a la falta de talento para las matemáticas o la música, o la ceguera a los colores (Hartmann, 1962, 157), y se explican en general por la característica «estrechez de la conciencia axiológica», que determina en el conocimiento axiológico límites distintos a los del conocimiento teórico. La conciencia axiológica tiene siempre un campo visual limitado: es como una linterna o un faro que, a medida que se mueve, ilumina determinados valores mientras deja a otros en la oscuridad o el olvido[12]. Ello explica, según Hartmann, muchas discrepancias valorativas. Los argumentos del tercer grupo, finalmente, se conectan sobre todo con la ontología hartmanniana y especialmente con la concepción de la «manera de darse» la realidad: los llamados «actos trascendentes emocionales» son en esa ontología el testimonio más contundente del «ser-en-sí», es decir, de lo que *trasciende* la conciencia (Hartmann, 1948, cc. 27-32)[13]. Entre esos actos sobresale el del «ser afectado» (Hartmann, 1948, 177-83), en el que se experimenta la «dureza de lo real». El ser afectado tiene a su vez una «validez análoga» en el «ser atrapado» *(Erfasstsein)* por los valores (Mayer, 1952, 114-7), si bien Hartmann insiste en que son distintos tipos de actos[14]. Lo decisivo que tienen en común, como «prueba» del «ser-en-sí» (ya sea, respectivamente, de lo «real» o del valor), es, sin embargo, el hecho de que son actos que no dependen de la voluntad del sujeto.

Especialmente significativas para la EMV (porque ponen de relieve la riqueza y complejidad de la problemática axiológica) son las múltiples discrepancias que pueden señalarse entre Hartmann y Scheler. Hemos mencionado ya algunas al pasar, y es imposible dar aquí cuenta de todas; pero trataremos de indicar al menos las principales.

La tabla axiológica jerárquica de Scheler es *unilineal,* mientras que la ética de Hartmann es un sistema *pluridimensional* de valores. La «unilinealidad» en Scheler alude, desde luego, a los valores extramorales (ya vimos que los morales quedan fuera de la tabla). Ella hace, por ejemplo, que no sean concebibles oposiciones *horizontales* entre las distintas modalidades. Pero no excluye ciertos conflictos entre los valores morales (Scheler, 1955, 151ss). La unilinealidad está limitada, además, como indica Llambías de Azevedo (1966, 95), por el hecho de que cada «modalidad» abarca diversas «cualidades» de valor, entre las que sí pueden darse oposiciones horizontales.

11. Sobre Hildebrand se hará referencia en el punto 5. El problema de la «ilusión» y la «ceguera» axiológicas reviste gran importancia en la EMV, pero su exposición excedería los límites impuestos a este trabajo: cf. Maliandi, 1964.

12. De esa imagen se vale precisamente Eva H. Cadwallader en el título de su libro *Searchlight on values* (Cadwallader, 1984).

13. Al respecto, cf. también Maliandi (1966, 78-87), Gölz (1982). El tratamiento originario lo había hecho Hartmann en una conferencia de 1931, que se publicó con la discusión que le siguió, y en la que intervinieron muchos conocidos filósofos de esa época (Hartmann, 1931).

14. En otro lugar he desarrollado una crítica a esa distinción (Maliandi, 1966, 85-7 y 116-8).

Pero es obvio que en Scheler las oposiciones o conflictos axiológicos no revisten la misma importancia que en Hartmann, cuya *Ética* puede caracterizarse por la estructura antinómica (Maliandi, 1969). Dentro de la concepción scheleriana no cabe, precisamente, lo que Hartmann llama «antinomia ética fundamental», cuyos análisis pueden y deben ser considerados como uno de los más relevantes aportes de la EMV. Esta discrepancia básica entre ambos pensadores se origina en las maneras como conciben la relación entre «jerarquía» y «fundación». En Scheler, como vimos, los valores son tanto más «altos» cuanto más «fundantes». Esto le parece a Hartmann un grueso error, porque él entiende, en cambio, que lo más «fundante» es también lo más «fuerte», y la «fuerza» de los valores es precisamente inversa a su «altura»: los valores superiores son los más débiles, y los inferiores, los más fuertes (Hartmann, 1962, c. 28 e y c. 63; Hübler, 1950). Hartmann aplica aquí un elemento central de su ontología: la «ley categorial» de la *fuerza,* según la cual las categorías inferiores son las más fuertes, y las superiores las más débiles. En el mundo real los estratos superiores dependen de los inferiores, y no a la inversa. Hartmann admite que en el caso de los valores esa proporcionalidad inversa de «altura» y «fuerza» sólo es válida dentro de «ciertos límites», ya que los valores *no son categorías* (Hartmann, 1962, 277). El hecho es que de aquí resulta, a la vez, también una discrepancia en la manera de entender el «preferir».

Para Hartmann los valores no están *colgados* unos de otros, sino *apoyados* unos en otros. El concepto de «preferir», de tanta importancia en la EMV, también se modifica, entonces, porque ya no aludirá, como en Scheler, exclusivamente a la opción por el valor superior. En determinadas situaciones, «preferir» puede significar optar por el valor inferior (no porque sea inferior, sino porque es *más fuerte*). El criterio de la «altura» sigue siendo una auténtica «legalidad preferencial»; pero ahora hay que añadir el criterio de la «fuerza», y reconocer, en consecuencia, una doble legalidad preferencial (Hartmann, 1962, 607; Maliandi, 1984, 22-5). Cuando se prefiere según la «fuerza» no se apunta a «realizar» valores positivos (y, desde luego, «superiores»), sino a «evitar» que se realicen valores negativos *(disvalores),* o —lo que viene a ser lo mismo— que se lesionen valores positivos inferiores, «fundantes». La doble legalidad preferencial se refleja, por ejemplo, en distintos tipos de valores morales[15]. Hay valores en que predomina la exigencia positiva, realizativa, como los de la valentía, la sabiduría, la fidelidad, etc., y valores claramente referidos a la exigencia negativa, defensiva, conservadora, como los de la pureza, la templanza, la modestia, la humildad, etc. La moralidad tiene, así, un «doble rostro», como la cabeza de Jano: una exigencia «prospectiva» y otra «retrospectiva». La condición humana es tal, que no es posible una actividad exclusivamente realizativa: siempre hay que cuidar, a

15. Hartmann comparte —con diferencias de matices— la idea scheleriana de que los valores morales se realizan «a espaldas» de la acción: no son valores «intentados», sino valores *de* la intención como tal (Maliandi, 1972).

la vez, lo vital y básico, que está permanentemente amenazado (amenaza que, en razón del carácter *fundante* de ese orden «inferior», se extiende a lo «superior»). La doble legalidad preferencial significa que la moralidad misma es más compleja que lo que pensaba Scheler. Precisamente la contraposición de las dos legalidades determina la «antinomia ética fundamental» *(ethische Grundantinomie)*: la preferencia incondicional de los valores superiores se ve limitada por la preferencia igualmente incondicional de los inferiores (Hartmann, 1962, 610; Maliandi, 1982). Por eso hay también dos tipos de doctrinas morales: las que se orientan según los grandes ideales y las que ponen de relieve las prohibiciones. Unas y otras son, según Hartmann, unilaterales. Sólo una moral que lograra la «síntesis» entre los dos tipos de exigencias sería una «moral en el pleno sentido de la palabra».

5. *Otros representantes de la EMV*

La EMV no fue, en sentido estricto, una «escuela» filosófica, sino —como se indicó al comienzo del presente trabajo— un modo de plantear los problemas éticos. Ahora, después de haber pasado rápida revista a sus dos expresiones paradigmáticas, como lo son las de Scheler y Hartmann, podemos advertir que en dicho modo confluyen dos cosas: el objetivismo axiológico y la actitud fenomenológica. Aunque todas las «filosofías del valor» estuvieron, directa o indirectamente, ligadas a la EMV, hubo algunas que, incluso desde posiciones objetivistas, se le opusieron. Así ocurrió, por ejemplo, en el caso de la llamada *Philosophie de l'Esprit,* cuyos principales representantes fueron René Le Senne (1934) y Louis Lavelle (1951-1955). Hubo pensadores que se opusieron especialmente a la atribución de carácter «ideal» a los valores. Entre ellos se cuentan también axiólogos objetivistas, como Fritz Joachim von Rintelen[16], o quienes defendieron una axiología neoescolástica, como Michael Wittmann (1940) o, más recientemente, Joseph de Finance (1968). Por otro lado, es obvio que tampoco basta la actitud fenomenológica para inscribirse en la EMV. En el caso de Heidegger, se niega la problemática axiológica como tal. En el de Sartre, se asume una posición subjetivista[17]. Sólo cuando se adicionan los dos elementos señalados, puede hablarse realmente de EMV. Y, sin embargo, las ideas más interesantes que de ella provienen podrían hoy —previos ajustes críticos— ser aprovechadas también por modos de pensamiento no axiológicamente objetivistas ni expresamente fenomenológicos.

16. Cf. Rintelen, 1951; Wisser, 1960; Hartmann, 1931, 70-2; Maliandi, 1966, 97-103. La crítica de von Rintelen contra el «platonismo axiológico» consiste fundamentalmente en denunciar a éste como una superflua «teoría de dos mundos» (Rintelen, 1951, 437-8). Cf. también, en esa dirección, N. Petruzzellis (1949, 1959).

17. Uno de los mayores ataques de Heidegger a todo «pensar en valores» se encuentra en su trabajo «Nietzsches Wort "Gott ist tot"» (Heidegger, 1957, 193-247). Sartre no elaboró ningún sistema axiológico; pero sin duda tuvo y expuso ideas sobre esa problemática. Sobre la base de esas ideas desarrolló Raymond Polin (1944, 1945, 1948) una axiología expresamente subjetivista. Cf. también Lauth, 1956; Maliandi, 1966, 123-9; Spiegelberg, 1976, vol. II, 585-90. Para una defensa del objetivismo axiológico frente al subjetivismo existencialista, cf. H. Delgado (1956).

Hubo muchos filósofos que representaron, de modo más o menos explícito, a la EMV. En la vecindad de ésta se movieron, por lo pronto, varios de los fenomenólogos de los llamados «círculos» de Gotinga y de Munich, como Alexander Pfänder, cuya *Ética,* publicada mucho después de su muerte, contiene detallados análisis axiológicos (Pfänder, 1973; Spiegelberg, 1976, I, 173-92), o Roman Ingarden, que veía el valor como «fundamento óntico de la responsabilidad» (Ingarden, 1970, 35-51). Pero entre quienes hicieron de los temas éticos y axiológicos su preocupación central hay que mencionar muy especialmente a Dietrich von Hildebrand y a Hans Reiner.

Hildebrand se exilió, al producirse en Alemania la toma del poder por el nacionalsocialismo, en los Estados Unidos, donde prosiguió su carrera académica y pasó la mayor parte de su vida. Su pensamiento ético se entronca particularmente con el de Scheler, aunque con una mayor tendencia católica. Son particularmente rescatables sus ya tempranas ideas sobre las «respuestas axiológicas» *(Wertantworten)* y sobre la «ceguera axiológica» *(Wertblindheit).* La primera alude al hecho de que, para cada valor, hay sólo una manera adecuada de toma de posición. Lo digno de agrado, por ejemplo, es distinto a lo digno de entusiasmo. La reacción que puede tenerse frente a un chiste no puede ser la adecuada frente a una gran obra de arte (Hildebrand, 1916; Hartmann, 1962, 281). La relación que hay entre el contenido de una determinada «respuesta axiológica» y el valor correspondiente es una relación de orden «esencial», que se da tanto en el ámbito de los valores positivos como en el de los negativos (la respuesta adecuada frente a lo «feo», por ejemplo, es distinta a la respuesta adecuada frente a lo «injusto», etc.). Esta «legalidad esencial» descubierta por Hildebrand le parecía a Hartmann, como base para una fenomenología de la «altura axiológica», más fecunda que los criterios propuestos por Scheler (Hartmann, 1962, 281). El caso es que las respuestas inadecuadas no sólo indican un desacierto, sino que son la prueba de que no se ha captado el valor respectivo. De tal modo, esta problemática se liga a la otra, ya mencionada, de la «ceguera axiológica» (Maliandi, 1964). Este concepto, como se vio, estaba ya en Brentano. Se encuentra asimismo en Husserl, por ejemplo, cuando distingue, en el plano formal, entre valoraciones «correctas» e «incorrectas», o cuando habla de una «diferencia entre sentimientos claros y confusos» (Roth, 1960, 47). Pero será Scheler el primero en exponer los fenómenos de «ilusión axiológica» y «ceguera axiológica» de manera sistemática. Particularmente importante es, en tal sentido, su trabajo sobre el «resentimiento en la moral» (Scheler, 1955, 33-147), donde dedica importantes análisis al resentimiento entendido como fuente principal de aquellos fenómenos. Sobre la base de tales análisis investiga Hildebrand el problema, distinguiendo tres clases de «ceguera axiológica»: 1) la ceguera *total* para toda una específica esfera axiológica (por ejemplo, la de los valores morales), 2) la ceguera *parcial,* en la que se perciben algunos valores y otros no (aun dentro de una misma clase de valores), y 3) la ceguera de «sub-

sunción», que consiste en la incapacidad de reconocer algo valioso como perteneciente al tipo general axiológico al que efectivamente corresponde, aun cuando dicho tipo es, en sí mismo, reconocido (Hildebrand, 1922). De todos modos, advierte Hildebrand que ninguna de esas formas de ceguera es irreversible, y que siempre, ya sea de modo gradual o repentino, puede dejar lugar a un normal desarrollo de la «visión» del valor. Además —y de manera semejante a como lo hacen Husserl y Scheler— ve en la ceguera axiológica un factor determinante del subjetivismo y psicologismo axiológicos, posiciones en las que se confunde el valor con la valoración. Hartmann, por su parte, también trató esa problemática, en términos que hemos resumido en el párrafo anterior.

Hans Reiner es el único filósofo en Alemania para quien se creó una cátedra especial de Ética, que ejerció durante muchos años, después de la segunda guerra mundial, en la Universidad de Friburgo. Discípulo de Husserl, y gran conocedor de la filosofía antigua y medieval, desarrolló su pensamiento ético en el marco de la EMV, con evidentes influencias de Scheler y Hartmann, aunque también con importantes diferencias respecto de estos pensadores. En diversos libros, y en infinidad de artículos[18], trató problemas tales como la libertad, el sentido de la existencia, el fenómeno de la fe, el principio del bien y el mal, la metodología ética, etc., estudió asimismo la cuestión de los valores, la ética kantiana (confrontándola especialmente con la filosofía de Schiller), las relaciones de la ética fenomenológica con la ética tomista, las ideas éticas de los antiguos, de Rousseau, de A. Schweitzer y de muchos más. Redactó una suma de artículos sobre conceptos éticos para varios diccionarios colectivos, etc. Se ha dicho, con razón, que a nadie como a él le cabe el mérito de haber mantenido viva desde 1930 y durante más de cincuenta años la tradición de la ética como disciplina filosófica independiente. La continuidad de sus intereses intelectuales se mantuvo aun a través de «modas» que pretendían eliminar esa problemática. Con especial detenimiento, en su obra principal (Reiner, 1974) trató la cuestión de la fundamentación del deber moral en relación con el querer y con las inclinaciones naturales. Es ahí precisamente donde llevó a cabo la confrontación entre Kant y Schiller, tratando de resolverla mediante planteamientos tomados de la EMV, a los que, empero, procuró modificar. En lugar, por ejemplo, de insistir en las perspectivas ontológicas de la ética hartmanniana, Reiner prefiere atender a la experiencia de los fenómenos de la *vida moral*[19]. Para él, el tratamiento de los problemas axiológicos y el de la ética, si bien se conectan, determinan dos áreas distintas de inves-

18. Cf. lista completa de sus publicaciones sobre temas éticos en N. Huppertz (ed.), 1979, 255-60. Varios trabajos de Reiner fueron traducidos al castellano y recogidos en un volumen (Reiner, 1964).

19. En el Prólogo a la 3.ª ed. (1949) de su *Ética* (Hartmann, 1962, X) había reconocido ya en Reiner, junto a O. F. Bollnow, a uno de los pocos pensadores que habían producido «algo esencial» para la prosecución de la investigación sobre los valores, si bien, agregaba, esos aportes no tocaban los «puntos principales».

tigación. Por eso sus incursiones axiológicas no son exhaustivas, como en Hartmann, sino que se limitan a los aspectos en que ese ámbito es relevante para la ética. Como ejemplo de una (entre tantas) de tales incursiones, y para destacar cómo prosiguió y modificó Reiner la EMV de Scheler y Hartmann, se puede mencionar su manera de concebir las «legalidades preferenciales» (Reiner, 1974, 166-78; Maliandi, 1984, 25-9).

Scheler, como se vio, reconocía sólo una «legalidad preferencial» (la de la «altura»), mientras Hartmann agregaba la de la «fuerza» y entendía que de esa dualidad derivaba la «antinomia ética fundamental». En tal respecto, Reiner va aún más allá, señalando la existencia de *diez* «principios de preferencia axiológica»: 1) «altura», 2) «fuerza» (que él propone llamar «urgencia axiológica»: *Wertdringlichkeit*), 3) «urgencia temporal» *(zeitliche Dringlichkeit),* que no alude ya a lo «fundante», sino a lo perentorio de la preferencia, 4) «*cantidad* de la realización axiológica» (principio utilitarista), 5) «mayor probabilidad de éxito» (también utilitarista), 6) «probabilidad de eliminar un defecto o una determinada necesidad», 7) «exigencia de no lesionar los valores existentes», 8) «posibilidad de *colaboración*», mediante la preferencia, en determinadas tareas sociales, 9) «capacidades personales» y «medios efectivos» de que dispone quien efectúa la preferencia con respecto a un valor que, en determinada situación, interesa a todos, y 10) «capacidades personales» y «medios efectivos» con respecto a un valor distinto del que interesa inmediatamente en la situación (y que conviene entonces reservar para ese otro valor). Los principios que Reiner agrega (del 3 al 10) no se refieren a las relaciones entre los valores, sino a las posibilidades de «realización axiológica». Además, junto a esos diez principios, que considera «racionales», cree que existe todavía un undécimo, de carácter «irracional»: el de la «voz de la conciencia», como el *daimon* socrático, instancia intuitiva que lleva a preferir un determinado valor sin indicar «por qué»; pero éste sólo puede ser *complementario* de los anteriores y no oponerse a ellos. Su validez se limita a determinados casos concretos, mientras que los principios «racionales» permiten inferir reglas generales de conducta. Reiner indica que su lista no es exhaustiva, y que siempre podrían agregarse nuevos principios. Además, las decisiones morales prácticas nunca se limitan a la consideración de uno solo, sino que requieren un peculiar «tino» práctico moral, para combinarlos y extraer una especie de «suma» de todos ellos. En tal operación, desde luego, no puede exigirse la «exactitud», aunque sí un esfuerzo por lograr un denominador común y una indicación de dónde reside el mayor «peso axiológico» *(Wertgewicht).* Dicho «peso» determina, en cada caso, el «deber categórico» correspondiente (Reiner, 1974, 176). Reiner no advierte, como Hartmann, la importancia de los posibles conflictos entre los «principios» (o entre las «legalidades preferenciales») pero su concepción contribuye a una mejor comprensión de la *complejidad* del fenómeno moral, y corrobora, desde una perspectiva distinta a las de Scheler y Hartmann, la importancia que en tal fenómeno le cabe a los actos del «preferir».

La influencia de la EMV ha sido notable en el mundo iberoamericano, tanto en pensadores que se adhirieron a ella explícitamente como en otros que guardaron ahí una distancia crítica. Las ideas de Scheler y Hartmann hallaron difusión en América Latina especialmente a través de José Ortega y Gasset, quien —por lo menos en su ensayo «¿Qué son los valores?» (Ortega y Gasset, 1947)— planteaba la problemática axiológica de manera similar. Designaba a la axiología como una ciencia especial, la «Estimativa», que constituía, según él, «un sistema de verdades evidentes e invariables, de tipo parejo a la matemática» (Ortega y Gasset, 1947, 333; cf. también 337). Algunos pensadores latinoamericanos, como Alejandro Korn en Argentina, Raimundo de Farías Brito en Brasil, Enrique Molina en Chile, Antonio Caso en México, Alejandro Deustúa en Perú o Carlos Vaz Ferreira en Uruguay, se habían interesado por cuestiones axiológicas ya antes de que las obras de Scheler y Hartmann cobraran importancia en esos países. En lo que respecta a sus vinculaciones con la filosofía europea, aquella generación estaba más bien influida por Nietzsche, Bergson, el neokantismo, etc. Pero lo decisivo es que ya habían descubierto el problema de los valores y advertido la importancia del mismo; habían incorporado reflexiones axiológicas a sus propias propuestas éticas (con lo cual de hecho intervienen en la «filosofía de los valores» predominante a comienzos del siglo XX) y lograron transmitir esas inquietudes a sus discípulos. La generación que les sigue contará con muchos buenos conocedores de la EMV, algunos de los cuales elaborarán críticas de la misma, mientras otros quedarán —explícita o tácitamente, y parcial o totalmente— *enrolados* en ella, proporcionándole a la vez, modificaciones y aportes originales relevantes.

En tal sentido se destaca la concepción axiológica de Francisco Romero[20]. Aunque él mismo no la designó «ética material de los valores», no es arbitrario encuadrarla en ésta, y precisamente como elaboración de pautas para proseguir el desarrollo de lo que en ella no había sucumbido a las críticas existencialistas y cientificistas. Su evidente vecindad intelectual con Scheler no le resta originalidad: Adolfo Carpio ha señalado siete importantes discrepancias entre ambos filósofos, una de las cuales se refiere precisamente a la manera de concebir los valores (Carpio, 1967, 270-2). J. C. Torchia Estrada, por su parte, también puntualiza diferencias, y sostiene que Romero está, quizá, «más cerca de Nicolai Hartmann», aunque habría que hablar más bien de «independencia en el diálogo» (Torchia Estrada, 1964, 93). Salazar Bondy presenta asimismo distinciones significativas (Salazar Bondy, 1964, 166-7). Romero no llegó a escribir una *Ética* que proyectaba, y en la que seguramente habría dado un mayor desarrollo a su concepción axiológica, que quedó sólo esbozada y dispersa en varias de sus obras.

Esa concepción tiene su «hilo conductor» en un concepto que Romero toma de la tradición filosófica, pero al que otorga un sentido peculiar:

20. Cf. F. Romero, 1965, 171-89; 1960, 31ss; 1941, 27ss; 1945, 31ss; Salazar Bondy, 1964; Maliandi, 1987.

el concepto de «trascendencia». Sostiene que todo lo real tiende a «trascender», es decir, a «salir de sí», hacia lo otro, lo distinto, aunque sin dejar de ser lo que es. Ese impulso es tanto mayor cuanto más alto es el «estrato» real, y sólo cobra carácter *absoluto* en el «espíritu». Equipara el «trascender» al «ser», y define el valor como «la medida de la trascendencia» (Romero, 1965, 171). Admite, como Scheler y Hartmann, la «objetividad» de los valores y la captación «emocional» de los mismos; pero los refiere indisolublemente a la «trascendencia». Hay dos aspectos de la axiología romeriana que son destacables de manera especial, porque podrían representar precisamente un *puente* entre la EMV y algunas teorías éticas más recientes: 1) reconoce, como Scheler, que el valor moral está en una dimensión distinta de la de los demás valores; pero —a diferencia de Scheler— no cree que se dé en la coincidencia de lo intentado con lo «preferido», sino en la intención *explícita* de la «trascendencia», y, además, en su «objetivación» en el mundo de la cultura (Romero, 1965, 187), y 2) clasifica los valores en «espirituales» (absolutos) y «no espirituales» (relativos) (Romero, 1965, 172), y, en conexión con esto, reconoce en el hombre una dualidad de principios: «espíritu» e «intencionalidad». Ambos son exclusividad humana (a diferencia de lo orgánico y lo físico, que comparte con otros entes). La «intercionalidad», sin embargo, tiene carácter «natural». Consiste en la facultad de convertir los estados psíquicos en experiencia objetiva, con lo cual determina una parte de la «cultura» (que ya no queda restringida al «Espíritu»). Esa dualidad antropológica tiene su correlato en una dualidad axiológica, que Romero no llegó a desarrollar, pero que seguramente habría aportado claridad a la problemática de la «antinomia ética fundamental» abierta por Hartmann.

Otros pensadores decididamente vinculados a la EMV son el mexicano Eduardo García Máynez y el uruguayo Juan Llambías de Azevedo. García Máynez es autor de una *Ética* explícitamente basada en la de Hartmann (García Máynez, 1973), aunque no carece de originalidad. Sus principales trabajos, sin embargo, constituyen una especie de aplicación de la EMV a la filosofía del derecho y a la lógica jurídica. Llambías de Azevedo concibe los valores de un modo muy semejante a Scheler, sobre cuya filosofía publicó una extensa y clara exposición comentada (Llambías de Azevedo, 1966). Por otro lado, entre quienes adoptaron frente a la EMV una actitud fuertemente crítica y, no obstante, dejan percibir también cierta influencia de ella —en particular, por la importancia central asignada al problema de los valores en la fundamentación de la ética— no puede dejarse de mencionar al argentino Risieri Frondizi (Frondizi, 1968 y 1977). La teoría axiológica de Frondizi representa un original intento de mediación entre las teorías objetivistas y las subjetivistas. Concibe los valores como «cualidades irreales» (no «ideales»), siempre dependientes de la realidad de los «bienes» y de las situaciones concretas. Los designa también como «cualidades estructurales», lo cual explica, según él, tanto su carácter «irreal» como su relación con las cualidades reales o empíricas (Frondizi, 1968, 160-8); Gracia, 1986; Maliandi, 1979, 207-10).

II. RESUMEN Y CONCLUSIONES

La EMV representó la culminación (tanto por la *profusión* de ideas como por la *difusión* que éstas alcanzaron) de la llamada «filosofía de los valores». Sus antecedentes más directos pueden rastrearse en la importancia que asignaron Brentano y Husserl a la «intencionalidad» en las cuestiones éticas. Ya en ellos, también, se perfila el tipo de objetivismo axiológico que caracterizará todo el desarrollo ulterior, así como la incumbencia ética de los actos de «preferir». En Husserl se explicita asimismo la posición *apriorista*. Estas sugerencias son retomadas y ampliamente analizadas por Scheler, a quien puede considerarse como *fundador* de la EMV. Fue él, por lo pronto, quien propuso esa designación y quien dio a ese modo de filosofar su más característica fisonomía. También en Scheler es decisivo el «apriorismo» ético, con el que procura una continuación de la concepción ética kantiana, a la que corrige, sin embargo, sosteniendo la posibilidad de un *a priori* «material» y «emocional». El «contenido» ético —contra el «formalismo» de Kant— está en los *valores,* concebidos como «hechos fenomenológicos» y analizados minuciosamente en el marco de la «intencionalidad emocional». En esto son especialmente relevantes los actos del «preferir» y «posponer», que determinan el «conocimiento moral». El valor moral se da «a espaldas» del acto volitivo cuando éste *intenta* (no ya en el sentido de «intencionalidad», sino en el de propósito) la realización del valor extramoral «preferido» (= conocido como superior). Los actos emocionales «intencionales» (ahora sí en sentido de «intencionalidad») *fundan* a los actos teóricos e incluso a los actos perceptivos. Además, los valores superiores *fundan* a los inferiores, lo que equivale a decir que las relaciones de jerarquía coinciden con las de *fundación.*

Hartmann sistematiza, en general, la concepción scheleriana, aunque proponiendo una ontología de los valores a manera de «platonismo axiológico». Adjudica a los valores un «ser-en-sí» ideal. En tal sentido, la «objetividad axiológica» se configura como «supraobjetividad» (indiferencia de los valores a su «obyección» por un sujeto). El «apriorismo» axiológico significa que los valores son «condiciones de posibilidad» de los bienes y de los fenómenos morales; pero es un aspecto distinto e independiente del «ser-en-sí» ideal, el cual tiene que «probarse» por otro tipo de argumentos. Las discrepancias con Scheler se manifiestan, sobre todo, en el carácter *pluridimensional* que otorga Hartmann al sistema axiológico y en la distinción que hace entre «altura» y «fuerza» como contrapuestos criterios de «preferencia» (con lo que las relaciones de jerarquía resultan inversas a las de *fundación*). De ahí deriva el importante concepto de «antinomia ética fundamental».

Entre otras contribuciones a la EMV son destacables las de Hildebrand (que aquí se han ejemplificado en sus ideas sobre las «respuestas axiológicas» y sobre la llamada «ceguera axiológica») y las de Reiner (que discrimina —aunque sin desconocer las mutuas conexiones— el ámbito

ético del puramente axiológico, y señala una amplia pluralidad de «principios de preferencia axiológica»). Hay que tener en cuenta asimismo los aportes de pensadores iberoamericanos, especialmente los de Romero, quien introduce ahí una peculiar idea de «trascendencia» y otra sobre la dualidad antropológica de «espíritu» e «intencionalidad».

En definitiva, vemos que un estudio detenido de la EMV permitiría advertir que ésta no se reduce a un intento de fundamentación intuicionista, y que hay en ella importantes aspectos rescatables con independencia de dicho intento. Es cierto (y los ataques a la EMV han servido para corroborarlo) que la intuición emocional no basta para fundamentar una ética. Incluso podría discutirse si existen realmente intuiciones *captadoras de valores*. Pero, como ya vimos, es necesario entender que se trata de cuestiones distintas: aun si se estuviera de acuerdo en que hay intuiciones semejantes, se podría no estarlo acerca de que éstas resulten *suficientes* para la fundamentación ética. O bien —agregaríamos ahora— podría discutirse (en caso de coincidir en que *no* son suficientes) si ellas son, al menos, *necesarias* en ese respecto. Quizá este último planteamiento merecería atención por parte de la ética actual. Por otro lado, aunque se lograra acuerdo en negar la existencia de esas intuiciones, se debería reconocer que la EMV no se agota en la afirmación de dicha existencia. Hay que advertir, por ejemplo, que el objetivismo axiológico, así como muchas de las consecuencias de éste (consecuencias, en gran parte, descubiertas y analizadas por la EMV) podrían sostenerse aun habiendo negado que haya intuiciones «objetivas». Lo mismo vale, *mutatis mutandi* (y de acuerdo con las diferencias establecidas por Hartmann), para el *apriorismo* (que hoy reaparece, por ejemplo, en la ética discursiva de K.-O. Apel). Pero todavía más significativo es el hecho de que ciertas ideas elaboradas por la EMV pueden ser de interés también *fuera* de planteamientos objetivistas o *aprioristas*. La necesaria referencia de los valores morales a los extramorales adquiere mayor aplicabilidad si reemplazamos la palabra «valores» por «valoraciones». El núcleo de esa idea —que debería considerarse como una de las ideas centrales de la EMV— se encuentra en la explícitamente subjetivista axiología de Raymond Polin, cuando éste sostiene que los valores éticos están constituidos por «las valoraciones que son coherentes con otros valores elegidos previamente como dominantes» (Polin, 1944, 230). Sólo que la EMV destaca ahí, además, la «intención», el propósito de la voluntad.

En todo caso, y al margen de la interpretación objetivista que los representantes de la EMV hicieron de los actos emocionales, no es posible desvincular a éstos del *sentido* de la moralidad, a menos que se opere desde un escepticismo ético extremo y se pretenda negar precisamente ese sentido. Pero tal negación equivale ya a negar la ética misma como disciplina. Mientras se considere posible y lícito efectuar investigaciones éticas, ciertos temas serán ineludibles, y en ellos hay concretos aportes de la EMV. El estudio de las estructuras axiológicas conflictivas, por ejemplo (y particularmente el de lo que Hartmann llama «antinomia ética fun-

damental»), es un esfuerzo obligado si se aspira a comprender la complejidad de los fenómenos morales. Sería descaminado, y arbitrario, no aprovechar las contribuciones a alivianar dicho esfuerzo, es decir, los esfuerzos previos y los resultados que ofrece, aun en nuestros días, la EMV.

BIBLIOGRAFIA

Aster, E. von (1928), «Zur Kritik der materialen Wertethik»: *Kantstudien, 33,* 172-199.

Bjelke, J. F. (1962), *Zur Begründung der Werterkenntnis. Eine historisch-systematische Studie,* Universitetsforlaget, Oslo/Bergen.

Brentano, F. (1936), *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis,* Meiner, Leipzig, 3.ª ed.

Brück, M. (1933) *Über das Verhältnis Husserls zu Franz Brentano,* Triltsch, Würzburg.

Buch, A. J. (ed.) (1982), *Nicolai Hartmann, 1882-1982,* Bouvier, Bonn (Volumen colectivo en homenaje al centenario del nacimiento de N. Hartmann).

Bulk, W. (1971), *Das Problem des idealen An-sich-Seins bei Nicolai Hartmann,* Hain, Meisenheim am Glan.

Bunge, M. (1989), *Ethics: the Good and the Right (Treatise on Basic Philosophy,* vol. 8) D. Reidel, Dordrecht-Boston-Lancaster.

Cadwallader, E. H. (1984), *Searchlight on Values. Nicolai Hartmann's Twentieth-Century Value Platonism,* University Press of America, Lanham-New York-London.

Camps, V. (ed.) (1989), *Historia de la ética. 3. La ética contemporánea,* Crítica, Barcelona.

Carpio, A. P. (1967), «Nota sobre Romero y Scheler»: *Páginas de Filosofía* (Rosario), V, 265-80.

De Finance, J. (1968), *Grundlegung der Ethik,* Herder, Basel-Wien.

Delgado, H. (1956), «La objetividad de los valores frente al subjetivismo existencialista»: *Mercurio Peruano* (Lima), *31,* 319-26.

Dupuy, M. (1959), *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité,* PUF, Paris, 2 vols.

Frondizi, R. (1968), *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología,* FCE, México, 4.ª ed.

Frondizi, R. (1977), *Introducción a los problemas fundamentales del hombre,* FCE, México.

García Máynez, E. (1973), *Ética,* Porrúa, México, 20.ª ed. 1.ª ed. 1944.

Gölz, W. (1982), «Der Transzendenzgedanke bei Nicolai Hartmann und Günther Jacoby», en Buch (ed.) (1982), 123-36.

Gomá, F. (1989), «Scheler y la ética de los valores», en Camps (ed.) (1989), 296-326.

Gracia, J. J. E. (1986), «La axiología de Risieri Frondizi»: *Cuadernos de Ética* (Buenos Aires), 1, 33-43.

Hartman, R. S. (1959), *La estructura del valor. Fundamentos de la axiología científica,* FCE, México.

Hartman, R. S. (1965), *El conocimiento del bien. Crítica de la razón axiológica,* FCE, México.

Hartmann, N. (1931), *Zum Problem der Realitätsgegebenheit,* Pan-Verlagsgesellschaft, Berlin. Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft; ed. por P. Menzer y A. Liebert, Heft 32.

Hartmann, N. (1948), *Zur Grundlegung der Ontologie,* A. Hain, Meisenheim am Glan, 3.ª ed., v.e. J. Gaos: *Ontología* I. *Fundamentos,* FCE, México, 1954.

Hartmann, N. (1949), *Grundzüge einer metaphysik der Erkenntnis,* Walter de Gruyter, Berlin, 4.ª ed., (1.ª, 1921), v.e. J. Rovira Armengol, *Metafísica del conocimiento,* Losada, Buenos Aires, 1957, 2 vols.

Hartmann, N. (1962), *Ethik,* Walter de Gruyter, Berlin, 4.ª ed.

Heidegger, M. (1957), *Holzwege,* Klostermann, Frankfurt, 3.ª ed.

Herrera Figueroa, M. (1953), «En torno de la filosofía de los valores»: *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras* (Buenos Aires), *1,* 121-39.
Hildebrand, D. von (1916), «Die Idee der sittlichen Handlung»: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 3,* 126-252.
Hildebrand, D. von (1922), «Sittliche und ethische Werterkenntnis»: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 5,* 462-602.
Hübler, M. (1950), «Werthöhe und Wertstärke in der Ethik von Nicolai Hartmann»: *Philosophische Studien* (Berlin), *2,* 117-25.
Huppertz, N. (ed.) (1979), *Die Wertkrise des Menschen. Philosophische Ethik in der heutigen Welt,* A. Hain, Meisenheim am Glan. Volumen colectivo de homenaje a H. Reiner con motivo de su 80.º aniversario.
Husserl, E. (1950), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie,* M. Nijhoff, Den Haag, vol. III de «Husserliana», ed. por W. Biemel, v.e. J. Gaos: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* FCE, México, 1949, 2.ª ed., 1962.
Husserl, E. (1988), *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914),* Kluwer, Dordrecht, vol 28 de «Husserliana», ed. por U. Melle.
Ingarden, R. (1970), *Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente,* Reclam, Stuttgart.
Iribarne, J. V. (1987), *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría.* Lohlé, Buenos Aires, 2 vols.
Korn, A. (1938), «Axiología», en *Obras,* Universidad Nacional de La Plata, vol. I, 97-148; 1.ª ed., 1930.
Kraus, O. (1937), *Die Werttheorien. Geschichte und Kritik,* R. M. Rohrer, Brünn-Wien-Leipzig.
Lauth, R. (1956), «Versuche einer existentialistischen Wertlehre in der französischen Philosophie der Gegenwart: Sartre und Polin»: *Zeitschrift für Philosophische Forschung, 10,* 244-278.
Lavelle, L. (1951-1955), *Traité des valeurs,* PUF, Paris, 2 vols.
Le Senne, R. (1934), *Obstacle et valeur,* Aubier-Montaigne, Paris.
Lotze, R. H. (1896-1909), *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie,* Leipzig, 3 vols., 5.ª ed., 1.ª, 1956-1858, 6.ª ed., 1923.
Llambías de Azevedo, J. (1966), *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía, con algunas críticas y anticríticas,* Nova, Buenos Aires.
Maliandi, R. (1964), «Acerca de la ceguera axiológica»: *Revista de Filosofía* (La Plata), *15,* 28-42.
Maliandi R. (1966), *Wertobjektivität und Realitätserfahrung. Mit besonderer Berücksichtigung der Philosophie Nicolai Hartmann,* Bouvier, Bonn.
Maliandi, R. (1969), «La estructura antinómica en la *Ética* de Nicolai Hartmann»: *Diánoia* (México), *15,* 50-78.
Maliandi, R. (1972), «Las espaldas de la acción»: *Razón y Fábula* (Bogotá), *29,* 59-75.
Maliandi, R. (1979), «Die philosophische Ethik des 20. Jahrhunderts in Lateinamerika», en Huppertz (ed.) (1979), 197-213.
Maliandi, R. (1982), «Zum Problem der ethischen Grundantinomie», en Buch (ed.) (1982), 223-37.
Maliandi, R. (1984), *Cultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas,* Biblos, Buenos Aires.
Maliandi, R. (1987), «Francisco Romero y el problema de los valores»: *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 15-16* (1981-1982), 359-64.
Mandrioni, H. D. (1965), *Max Scheler. El concepto de «espíritu» en la antropología scheleriana,* Itinerarium, Buenos Aires.

Margolius, H. (1929), *Die Ethik Franz Brentanos,* F. Meiner, Leipzig.
Mayer, P. M. (1952), *Die Objektivität der Werterkenntnis bei Nicolai Hartmann,* A. Hain, Meisenheim am Glan.
Méndez, J. M. (1978), *Valores éticos. Estudios de Axiología,* Madrid.
Orestano, F. (1947), *Los valores humanos,* Argos, Buenos Aires, v.e., V. P. Quintero.
Ortega y Gasset, J. (1947), «¿Qué son los valores? Iniciación en la estimativa», en *Obras completas,* Revista de Occidente, Madrid, vol. VI, 317-37.
Petruzzellis, N. (1949), *I valori dello spirito e la coscienza storica,* Adriatica, Bari.
Petruzzellis, N. (1959), «Universalità e individualità del valore»: *Rassegna di Scienze Filosofiche* (Roma), *12,* 281-9.
Pfänder, A. (1973), *Ethik (Ethische Wertlehre und ethische Sollenslehre). In kurzer Darstellung,* Wilhelm Fink, München, ed. P. Schwankl a partir de los escritos póstumos.
Polin, R. (1944) *La création des valeurs,* PUF, Paris.
Polin, R. (1945), *La compréhension des valeurs,* PUF, Paris.
Polin, R. (1948), *Du laid, du mal, du faux,* PUF, Paris.
Recaséns-Siches, L. (1960), «Der Sinn der Objektivität der Werte», en Wisser (ed.) (1960), 559-73.
Reiner, H. (1974), *Die Grundlagen der Sittlichkeit,* A. Hain, Meisenheim am Glan, 2.ª ed.; la 1.ª ed. llevaba el título *Pflicht und Neigung* y había sido publicada en la misma editorial en 1951.
Reiner, H. (1964), *Vieja y nueva ética,* Revista de Occidente, Madrid, v.e. L. G. San Miguel; Prólogo de J. L. L. Aranguren.
Rintelen, F. J. von (1951), *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart,* A. Hain, Meisenheim am Glan.
Romero F. (1941), *Filosofía contemporánea,* Losada, Buenos Aires.
Romero F. (1945), *Papeles para una filosofía,* Losada, Buenos Aires.
Romero F. (1960), *Filosofía de la persona y otros ensayos de filosofía,* Losada, Buenos Aires.
Romero F. (1965), *Teoría del hombre,* Losada, Buenos Aires, 3.ª ed., 1.ª ed., 1952.
Roth, A. (1960), *Edmund Husserls ethische Untersuchungen. Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte.* M. Nijhoff, Den Haag, vol. 7 de «Phaenomenologica».
Salazar Bondy, A. (1964), «Nota sobre las ideas axiológicas de Francisco Romero», en Varios (1964), 161-72.
Scheler, M. (1955), *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze,* Francke, Bern, 4.ª ed.
Scheler, M. (1957), *Schriften aus dem Nachlass.* Band I: *Zur Ethik und Erkenntnislehre,* Francke, Bern, 2.ª ed.
Scheler, M. (1960), *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* Francke, Bern, 2.ª ed.
Scheler, M. (1966), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus,* Francke, Bern, 5.ª ed., v.e. H. R. Rodríguez Sanz: *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético,* Revista de Occidente, Madrid, 1941-1942, 2 vols.
Spiegelberg, H. (1976), *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction.* M. Nijhoff, The Hague, 2 vols., 2.ª ed., vol. 5 de «Phaenomenologica».
Stegmüller, W. (1967), *Corrientes fundamentales de la filosofía actual,* Nova, Buenos Aires, v.e. F. Saller.
Stern, A. (1960), *Filosofía de los valores,* Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, v.e. H. Piñera Llera.
Störring, G. (1935), *Die moderne ethische Wertphilosophie. Eine kritische Beleuchtung,* W. Engelmann, Leipzig.
Torchia Estrada, J. C. (1964), «Francisco Romero: esquema de su itinerario filosófico», en Varios (1964), 57-93.

Urdanoz, T. (1978), *Historia de la Filosofía.* VI *Siglo XX: De Bergson al final del existencialismo,* BAC, Madrid.

Varios (1964), *Homenaje a Francisco Romero,* Universidad de Buenos Aires.

Wisser, R. (1960), «Wertwirklichkeit und Sinnverständnis. Gedanken zur Philosophie von F. J. von Rintelen», en Wisser (ed.) (1960), 611-708.

Wisser, R. (ed.) (1960), *Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposion,* M. Niemeyer, Tübingen, Vol. colectivo, de homenaje al 60.º aniversario de F. J. v. Rintelen.

Wittmann, M. (1940), *Die moderne Wertethik. Historisch untersucht und kritisch geprüft,* Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster.

ETICA Y TRADICION ESCOLASTICA

José María G. Gómez-Heras

La tradición escolástica se sedimenta a lo largo de un milenio, prolongándose hasta nuestros días en un proceso de recepción de nuevos temas dentro de la fidelidad a unas convicciones heredadas. Sociológicamente surge como colectivo de docentes-discentes —«ayuntamiento de profesores y alumnos», *Schola*—

económicas acontecidas a partir del siglo XI. En la estratificación social emergente con el surgir de los «burgos», los estudiantes se organizan en colectivos, que al reclamo de la fama de algunos *magistri*, se concentran en centros de estudio (Bolonia, París, Oxford y posteriormente Salamanca y Coimbra), dando origen de esa forma a la «Universitas magistrorum et scholarium». Universidad y Escolástica aparecen, pues, estrechamente maridadas desde sus orígenes. Ambas se desarrollan en simbiosis estrecha con la vida académica, generando mecanismos de autoconservación y desarrollo. Los *magistri* no tardan en crear grupos de adeptos, frecuentemente no carentes de entusiasmo. A partir del siglo XIV y en estrecha vinculación a las grandes Órdenes religiosas, se consolidan tres tendencias principales dentro de la Escolástica: el tomismo, el escotismo y el ockhamismo. A ellas se añade más tarde (siglos XVI-XVII), y con características propias, la corriente más ecléctica integrada por los jesuitas.

Desde el punto de vista de la praxis pedagógica, los *scholastici*
parten un mismo método científico, desarrollan unos géneros literarios propios y practican una técnica peculiar en la docencia. El método viene exigido por la tarea a realizar y ésta no es otra que la de reformular una herencia religiosa con el instrumental categorial legado por la Grecia clásica. Acervo de convicciones creyentes y universo conceptual filosófico son los ingredientes esenciales del método escolástico. Anselmo de Canterbury lo expresó en fórmula feliz: «fides quaerens intellectum». La fe en búsqueda de la propia inteligencia o, si se prefiere, de la propia racionalidad. Se trata, por otra parte, de un problema común compartido por

las tres grandes religiones occidentales: judaísmo, cristianismo, mahometismo, y que durante los siglos XII-XIV produce magníficas síntesis de creencias religiosas y racionalidad filosófica. A partir de tales presupuestos metodológicos, se despliega una praxis pedagógica centrada en la *lectio,* la *quaestio* y la *disputatio.* La primera expone e interpreta el texto sagrado con ayuda de la crítica filológica y la reflexión conceptual; la segunda aborda un problema relevante y razona una respuesta al mismo; la tercera propone a debate una cuestión discutible, cuya solución se encauza a través del diálogo y del análisis de las opiniones existentes al respecto. De tal praxis pedagógica proceden los géneros literarios peculiares de la literatura escolástica: *compilaciones de sentencias, comentarios, sumas* y *quaestiones disputatae.*

La ya milenaria tradición escolástica tolera periodizaciones históricas muy diferentes en razón de la diversidad de intereses científicos o de las circunstancias socio-culturales que la rodean. Convencionalmente suele hablarse de *Escolástica medieval* (ss. XII-XIV), de *Escolástica renacentista* (ss. XVI-XVII) y de *Neoescolástica* (ss. XIX-XX). Cada una se configura en contextos histórico-culturales diferentes y responde a intereses científicos específicos. La concepción y desarrollo de la ética se vincula a unos y otros.

La gran Escolástica medieval, estimulada por una circunstancia sociocultural bajo el «régimen de cristiandad», se entrega a la tarea de formular científicamente los contenidos de la propia fe con ayuda de la filosofía. Revelación y razón colaboran en la misma empresa común. El sistema ético escolástico se organiza como cuerpo de doctrina bajo presión de una fe, que se esfuerza por constituirse en ciencia moral. Ya la patrística había pretendido, sobre todo con materiales estoicos y neoplatónicos, la codificación de una praxis cristiana, la cual, no obstante, resta más moral vivida que ética sabida. La penetración progresiva del *Corpus* aristotélico en Occidente a lo largo de los siglos XI-XIII y la pervivencia de herencia platónica a través del agustinismo medieval proporcionaron a los grandes maestros de la Escuela abundante material conceptual para construir uno de los sistemas más coherentes de racionalidad práctica de Occidente. Tal sistematización de la fe cristiana se encuadra en el fenómeno más amplio, analizado por M. Weber, de la racionalización de la cultura de Occidente y que constituiría, en su opinión, lo específico de la misma respecto a las civilizaciones orientales. El mundo medieval satisfizo de esa manera la necesidad, inmanente a toda creencia, de penetrar e interpretar los propios contenidos con las categorías científicas que la razón humana construye. Los brillantes resultados obtenidos a este respecto por la Escolástica medieval no estuvieron exentos de costos. El empeño por expresar los contenidos de la fe en el universo categorial de la metafísica griega permitió, sin duda, una reconversión religiosa de categorías morales de noble alcurnia, tales como *eudaimonía,* bien supremo, fin último, ley natural, derecho natural, virtud, etc., a partir de la idea de «Dios». Pero esa reformulación metafí-

sica de la religión encubrió, por no decir relegó a segundo plano, tras el manto conceptual, la facticidad histórica del cristianismo y, con ello, aquellas estructuras más personales de la relación entre el creyente y la positividad de un evento histórico.

La Escolástica renacentista o segunda Escolástica, cronológicamente coincidente con el ingreso de la Península Ibérica en el consorcio de los grandes Estados europeos y con la hegemonía de la misma bajo el imperio de la Casa de Austria, surge bajo presión de motivaciones similares, si bien ante estímulos históricos diferentes. Humanismo renacentista, descubrimientos y colonización de nuevos mundos, Reforma-Contrarreforma. De todos ellos recibe impulsos y problemas, en medio de un proceso creciente de emancipación de la cultura respecto de la fe, proceso que encuentra expresión en la físico-matemática moderna, en la filosofía del racionalismo y en concepciones de la vida tanto personal como social, menos vinculadas a instancias religiosas. Acompañada por una Modernidad que avanza, la Escolástica promueve un retorno a las propias fuentes, inicia cautelosamente un giro antropológico y acusa los golpes cada vez más insistentes de una secularización creciente de la sociedad. Dos factores adquieren protagonismo en la nueva situación: las universidades de la Península Ibérica (Salamanca, Coimbra, Alcalá) y la recientemente fundada Compañía de Jesús. Las primeras irradian cultura hacia el Nuevo Mundo a través de las universidades que allí se fundan y, en otra dirección, imprimen huella profunda sobre la génesis del pensamiento moderno mediante el influjo que Vitoria y Suárez ejercen en universidades centroeuropeas. Las tendencias consolidadas a finales del Medievo recuperan vitalidad, sobre todo el tomismo (Cayetano, El Ferrariense, Vitoria, Báñez...), mientras que los jesuitas promueven un estilo de reflexión a medio camino entre el humanismo y la tradición, cultivando la erudición histórico-positiva conjuntamente con la reformulación de las doctrinas clásicas de la Escuela. Es la época de los grandes comentarios y de la manualística (Cursos *Complutensis, Conimbricensis, Salmanticensis...*). La contribución más novedosa de la Escolástica renacentista —sin menoscabo de las *Disputationes metaphysicae* de F. Suárez— se sitúa en los territorios del pensamiento ético-político. El nuevo orden social emergente, la problemática aneja a la colonización del Nuevo Mundo, así como las guerras de religión, ensanchan los horizontes de la racionalidad práctica respecto a los que ésta mantuvo durante la Edad Media.

Mientras que la Escolástica renacentista se desarrolla a impulsos de la Modernidad, la Neoescolástica contemporánea adquiere consistencia al contrastar la propia tradición con la cultura secular programada por la Ilustración y desarrollada por el pensamiento burgués decimonónico. Dos componentes del mismo: una racionalidad teórica laica y una racionalidad práctica autónoma entran frecuentemente en colisión con una interpretación de la vida sustentada sobre la religión y la teonomía. La conciencia histórica desarrollada por el Romanticismo, no obstante, y las tendencias restauradoras de una parte considerable de la sociedad deci-

monónica, propician un redescubrimiento de los ideales del Medievo (Novalis). Lo que los artistas pretendieron con el Neogótico o los románticos con la narrativa legendaria, tiene su correlato en lo que los neoescolásticos intentaron con su estilo de reflexión. Para ello contaron con apoyos institucionales de la jerarquía católica (encíclica *Aeterni Patris).* Una tradición que languidecía en Italia, Francia y España recobra vigor, desarrollándose a lo largo de dos centurias. La Neoescolástica, desde posiciones apologéticas y polémicas en una primera etapa, se abre posteriormente con cautela hacia temas y métodos de la filosofía contemporánea, hasta adoptar durante nuestro siglo actitudes muy receptivas respecto a filosofías de matriz humanista (kantismo, fenomenología, existencialismo, hermenéutica). El talante apologético de los inicios es abandonado para aproximarse a una ecléctica *Philosophia perennis* y para testimoniar las propias convicciones en una cultura esencialmente pluralista. El *Sitz im Leben* de la reflexión continúa siendo la tradición. En el esfuerzo por integrar en el patrimonio de la misma las aportaciones de la filosofía contemporánea, la Neoescolástica se encontró con tareas nada fáciles: *a)* utilización de la crítica histórica en la recuperación del propio pasado; *b)* recepción de métodos y problemas procedentes de las ciencias modernas de la naturaleza; *c)* confrontación de la propia racionalidad teórica (ontología, antropología, epistemología...) con las filosofías desarrolladas a partir de Descartes; *d)* reelaborar, por lo que a nuestro tema respecta, la propia racionalidad práctica en contraste con los sistemas morales y políticos desarrollados a partir de la Ilustración (utilitarismo, kantismo, liberalismo, marxismo, etc.).

Precisar qué estrategias metodológicas comunes practique y qué concepción de la ética profese una tradición milenaria, muy fluctuante y diversificada, resulta, cuando menos, empresa arriesgada. Contando con ello y puesto que de lo que va en el presente volumen es de exponer las diferentes «concepciones de la ética», intentamos una caracterización de la reflexión moral de la Escolástica a través del seguimiento de su desarrollo histórico. De entrada encontramos justificado el afirmar que la Escolástica siempre ha concebido la ética como moral, es decir, como ética de fines y de valores, de motivaciones e intenciones, de normas y de convicciones, de deberes y de inclinaciones, de bienes y de placeres, de hábitos y de virtudes. Los reduccionismos que la teoría de la ciencia, del método o del lenguaje han solido practicar al solapar reflexión práctica con metaética, deontología o pragmática lingüística de normas se queda para la Escolástica en contribuciones valiosas y frecuentemente brillantes en áreas parciales de la ética, pero en modo alguno suficientes para dar cuenta en toda su amplitud y complejidad del mundo moral. Un concepto de lo ético estrechamente vinculado ya a la ontología, ya a la teología, ya a la antropología o a la filosofía de la historia, se encuentra incómodo ante la metodología natural-positivista, en cualquiera de sus variantes (sociología, psicología, lingüística, etc.). A la zaga de Aristóteles, la tradición escolástica se ha decantado a favor de un intelectualismo

moral, de matriz socrática, que otorga a la razón un puesto prioritario en la construcción del mundo moral. Factores epistemológicos pre-categoriales, tales la intuición, el conocimiento por connaturalidad, la emotividad, la sensibilidad o la vivencia de valores encuentran un puesto en la génesis, estructura y mecanismos del conocimiento moral y de ellos se ocupa la hermenéutica de la pre-comprensión. Todos ellos, sin embargo, se someten al control de la *recta ratio*, a cuya competencia se asigna la tarea de emitir los juicios teóricos sobre la corrección o incorrección de los actos humanos. La responsabilidad de las decisiones presupone la libertad pero, tanto o más, una razón que descarta arbitrariedades. El discurso práctico posee, por tanto, valor cognitivo, si bien se trata de una peculiar cognitividad: aquella que se obtiene en nexos de sentido teleológicos, axiológicos o intencionales, no homologable en modo alguno con la cognitividad que se alcanza en nexos de causalidad, de experiencia natural o de legalidad físico-matemática. Categorías científicas básicas, tales como «verdad», «experiencia», «razonamiento», etc., poseen significado y alcance diferentes. Qué sea lo verdadero y correcto en un caso o en otro se dilucida a partir de presupuestos lógicos diversos. Una ética, en todo caso, más teleológica que deontológica, más de valores materiales que de procedimientos formales, más de convicciones personales que de resultados pragmáticos, vincula inseparablemente el método que practica y el saber que construye a los contenidos del propio sistema moral. La misma teoría de la ciencia moral forma parte del mundo de valores que se vive y se practica.

I. HERENCIA RELIGIOSA CRISTIANA Y TRADICION ESCOLASTICA

El cristianismo maridó indisolublemente la ética y la religión. La simbiosis entre cultura helenístico-romana y creencias judeo-cristianas acontecida en el escenario del *Mare Nostrum* abre una nueva etapa en el desarrollo de las ideas morales. La recepción por parte del cristianismo de abundante material conceptual procedente del estoicismo y del neoplatonismo da lugar a una intensa helenización de la nueva religión, proceso que ocasiona duelos ideológicos apasionantes, dadas las afinidades y también las discrepancias profundas entre helenismo y cristianismo. El «ideal del sabio» como proyecto de vida de epicúreos y estoicos, a pesar de ciertas semejanzas externas, tenía poco en común con el «hombre semejante a Dios» predicado por los cristianos. Sobre el maridaje helenismo-cristianismo, A. von Harnack acuñó la expresión adecuada: «espíritu griego inseminando el suelo del evangelio».

A partir de tal supuesto, la patrística encauzó una reconversión de la ética helenística en moral cristiana. Frustradas las esperanzas de la primitiva comunidad de creyentes en una «parusía» inminente del *Kyrios*, el cristianismo se instala en el tejido social del Imperio. La convicción de tener que ser «ekklesía en el mundo» es digerida y los padres de la Iglesia se entregan a la tarea de codificar la fe cristiana en un dogma y

en un sistema de normas de conducta. Se asimilan elementos estoicos, tales las ideas de providencia, ley eterna, derecho natural, virtud, cosmopolitismo, etc., y, en mayor medida aún, sustancia neoplatónica. El dualismo materia-espíritu, convertido por los neoplatónicos en quicio metafísico de su interpretación de la vida, sirve de soporte a un ascetismo moral, en el que los valores «felicidad», «bien», «virtud»... se construyen en función de su adecuación a la idea de «espíritu» y en oposición directa a la de materia. El destino de la ascesis consiste en liberar al alma de la hipoteca del cuerpo, mediante un proceso purificador de instintos y pasiones, para devolverla su «semejanza a Dios». La recepción, en todo caso, de material helenístico por parte del cristianismo se filtra a través de los criterios selectores de la revelación y de la fe. Ética es convicción, testimonio, mensaje, compromiso, valor y norma, pero lo es en la medida en que la fe confiere nuevo sentido a esos ingredientes del mundo moral.

Frente a la cultura clásica en fase de degradación, el cristianismo generó nuevas espectativas de felicidad. La religión evacua a la metafísica como fundamento de la eticidad. Dios, su palabra y su ley se convierten en soporte de la conciencia moral cristiana y en normas reguladoras de la conducta. La «autarquía» del sabio helenístico se quiebra en un contexto de indigencia de valores y surge un nuevo sabio, el creyente, que se refugia en la heteronomía de una revelación que redime y diviniza. Un individuo histórico, Jesús de Nazaret, asume el papel de mediador y es proclamado por los creyentes *Kyrios*, el Cristo. El mesianismo judío encuentra objetivación histórica y las esperanzas se tornan obediencias a un Señor, cuya conducta rebosa santidad, justicia y amor. La tabla de virtudes heredada de la ética aristotélico-estoica, es modificada en su sustancia al quedar vertebrada en torno a la fe, la esperanza y la caridad. El Dios del teísmo judeo-cristiano aparece, con todo, muy distante de la divinidad cósmica de los estoicos y muy cercano al «bien supremo» del platonismo. El mundo procede de la bondad y libertad de Dios y, por ello, se encuentra impregnado de sustancia moral. Frente al fatalismo estoico, en donde el hombre se abandona en los brazos del destino, el creyente se compromete con una historia construida con riesgos y arriesgos de la libertad personal. Aquel dualismo espíritu-materia subyace al sistema de valores, que el cristianismo propone, confiriendo sentido y significado a los binomios culpa-pena, vicio-virtud, justicia-injusticia. Éste es el esquema común a neoplatónicos y a cristianos —Plotino y Orígenes se encuentran muy próximos— en el que las pasiones y los vicios son adscritos a la sensibilidad corpórea y la felicidad y la virtud a la espiritualidad redimida.

En contraste con el teísmo de los griegos, enraizado en la metafísica y proclive a la gnosis, el cristianismo positiviza la actitud religiosa, historificando y personalizando la misma. Se trata de una operación reduccionista, con el acontecimiento «Jesús de Nazaret» como centro. La gnosis neoplatónica y la cosmología estoica son desplazadas en su función de fundamentos del mundo moral y su puesto ocupado por un evento

histórico-positivo, la *lex evangelii.* Dos creencias constituyen la sustancia de la misma: Jesús de Nazaret es el «Hijo de Dios»; el hombre se realiza a sí mismo al devenir «imagen de la divinidad». La idea de redención, liberación del hombre de su condición histórica culpable, se instala en el corazón de la nueva moral, desplegándose en las virtudes de la esperanza, la caridad y la fe. En la dialéctica perdición-salvación, la persona histórica de Jesús de Nazaret asume el rol de mediador y el hombre se vincula a él mediante la actitud existencial que llamamos «creencia». El «eón mediador» del neoplatonismo adquiere contornos individuales y concretos y, en torno a él, la historia humana se transforma en drama liberador con tres secuencias centrales: una culpa originaria, una redención presente y una parusía final. El cristianismo, la religión del «Hijo de Dios en la historia» reivindica, por divina, valor absoluto entre las religiones del Imperio. Ideas estoico-romanas, como la justicia, o neoplatónicas, como la «unión mística» con el *Unum,* quedan absorbidas y reinterpretadas en el paradigma de la *lex evangelii,* consignada en la revelación y aceptada en la fe. La construcción de la conciencia moral se desarrolla a partir de los supuestos aludidos. Es conocimiento que versa sobre la condición culpable del hombre y sobre la misericordia divina. Ingredientes básicos del mundo moral, tales la felicidad, el bien, la norma o la perfección personal, adquieren nuevos perfiles en el esquema de relaciones hombre-Dios, que Jesús de Nazaret posibilita.

El pensamiento patrístico orienta sus esfuerzos a la explicitación de las precedentes convicciones cristianas. La fe se desarrolla en teología, asumiendo el *status* de ciencia. Las creencias se codifican en dogmas y cánones a los que han de ajustarse los pensamientos y las conductas de los cristianos. Frente a desviaciones de inspiración gnóstica, se reivindica la historicidad del hecho cristiano y el puesto central en el mismo del individuo Jesús de Nazaret. Se es consciente de que con él se ha generado una nueva racionalidad teórica y práctica, que configuran un espacio específico para la libertad y la responsabilidad. La historia posee el sentido que un plan providente divino la prescribe y a él se ajusta el acontecer humano colectivo e individual. El quehacer ético-político del creyente se inscribe dentro de ese proyecto. Es lo que brillantemente tematiza la versión providencialista de la historia elaborada por Agustín de Hipona. Ser cristiano equivale a conducir la vida de acuerdo con los preceptos de la fe. De ese modo se asimila la naturaleza divina, que Gregorio de Nisa neoplatónicamente asigna al hombre. La *lex evangelii* transforma la ética helenística en moral cristiana. Frente al sincretismo religioso vigente en la Roma imperial, el cristianismo reivindica valor absoluto para las propias convicciones sobre la base de la nueva relación hombre-Dios que instaura. Y desde tal presupuesto relativiza cualquier otro proyecto de vida o doctrina. Todo valor y toda norma remiten en última instancia a la *lex evangelii.* Derecho positivo y derecho natural se concilian en un mismo origen: Dios. El sistema de conducta, que así se articula, se ordena al logro de la felicidad mediante la práctica de la virtud. Este proyecto

moral, que si bien en una primera época se centra en la transformación ética del individuo, a partir de Constantino, asume el papel de soporte del Estado y de la convivencia social. La fundamentación del poder, de la ley, de la justicia, de la paz y de las relaciones internacionales radica en Dios, hecho historia en Cristo. La religión cristiana asume con ello, a pesar de las discrepancias entre las diferentes interpretaciones de la misma, la función de estructura del mundo ético-político.

II. LA ESCOLASTICA MEDIEVAL: LA ETICA BAJO EL REGIMEN DE LA TEOLOGIA

La reflexión moral de la Escolástica incipiente discurre sobre las pautas del intimismo agustiniano. La conciencia moral continúa adherida a la religión cristiana, la cual recurre gustosa a instrumental conceptual, sobre todo de matriz platónica, para expresar las propias convicciones. No sería correcto, sin embargo, ver en la ética medieval una repetición escolar del pensamiento de la antigüedad clásica. La originalidad del pensamiento medieval reside en su reinterpretación de los contenidos del cristianismo, desarrollada bajo la guía de la fe. Es ética, pero ante todo ética creyente. La destrucción del Imperio latino y la consiguiente decadencia de la cultura helenístico-romana, creó el espacio vacío necesario para la consolidación de un nuevo proyecto moral. En medio de la desintegración político-social ocasionada por las invasiones bárbaras, solamente la Iglesia mantuvo la cohesión interna imprescindible y dispuso de los recursos suficientes para vertebrar una nueva cultura moral. A medida que los pueblos invasores fijan su asentamiento, se inicia una lenta restauración de las letras y de las artes, que permite rescatar y transmitir bloques importantes del legado de la antigüedad. La educación intelectual, estética y moral de las gentes bárbaras se convierte en la gran tarea que el cristianismo hubo de asumir. Mientras que las estructuras sociales del Imperio se derrumbaron, la Iglesia se convirtió en depositaria de la herencia cultural. Consciente de su misión, protagoniza una transformación moral, en la que el sistema de valores ético-políticos nacidos del maridaje entre helenismo y cristianismo, se implanta profundamente en Occidente.

La búsqueda del *Sitz im Leben* de la ética medieval ha transitado dos caminos: uno, el de la *doctrina* moral con la que monjes mendicantes y predicadores, en escuelas monacales o en universidades de reciente fundación (Bolonia, París, Montpellier, Oxford) pusieron en conceptos a la propia época. Tal doctrina refleja un nuevo reencuentro entre Jerusalén y Atenas, reapareciendo binomios que ya encontramos en la patrística: herencia griega-tradición bíblica, ciencia-fe, filosofía-teología. La cultura profana se eclipsa para ceder ancho campo a una sacralización de la racionalidad práctica bajo la égida de la teología. Es situación, por otra parte, compartida con las otras grandes religiones de Occidente: judaísmo y mahometismo y en la que el maridaje ciencia-fe engendra arte, pensamiento y política. Un segundo camino, menos transitado pero más

sugerente y atractivo, es el recorrido por quienes, ampliando horizontes, rastrean la ética medieval en las costumbres cotidianas del momento, en donde las *mores* se sedimentan a cierta distancia del monasterio o del claustro catedralicio. Mundo de la vida estimulante, sin duda, aquél donde *poverelli* pugnan contra jerarcas y siervos de la gleba contra señores feudales. O la otra variante del mismo camino por donde los nuevos pueblos consolidan la propia identidad cultural y política a contracorriente de las restauraciones de la vieja idea del Imperio. Seductora tentación, sin duda, en la que, lo que traemos entre manos —*concepciones de la ética*— no nos permite caer, al imponernos pagar tributo a la escolástica académica, prescribiéndonos rastrear el concepto de ética subyacente a los grandiosos sistemas morales de entonces.

1. *Tomás de Aquino*

De tener que elegir alguno, y ello es inevitable, el de Tomás de Aquino pasa a primer plano. En él, y con la consigna del «fides quaerens intellectum» como lema, se engarzan las cuestiones referentes a Dios, al mundo y al hombre en un sistema de doctrina, que ha solido ser comparado a las imponentes catedrales góticas. Pregunta por Dios y respuesta sobre el hombre se coimplican. Teología y ética cristiana marchan de consuno, siendo la primera quien nos muestra el principio y el fin de la vida humana. No existe separación entre racionalidad teórica y racionalidad práctica, ni tampoco entre metafísica y ética. Las primeras, sustentadas sobre la revelación y profesadas por la fe, nos presentan a Dios como persona trascendente al mundo, quien, no obstante, crea, dirige y mantiene el acontecer de la naturaleza y de la historia. Pero el «a dónde» de ese acontecer no es otro que ese mismo Dios, deseado como bien supremo y esperado como felicidad total. Para decir tales cosas con categorías científicas, Aristóteles ofrece instrumental abundante y adecuado. La razón penetra y expone de esa manera los contenidos de la creencia. De entre ellos, los concernientes a la antropología, tales el sentido del vivir humano, el modo como éste ha de ser conducido en la práctica, entran de lleno en la tarea. A este propósito reaparece en Tomás de Aquino un concepto clave: el hombre como *imago Dei*. Hablar de proyecto moral para el hombre equivale a descubrirle siendo partícipe de la divinidad en un desear y actuar libres, que reflejan lo que Dios quiere que seamos y hagamos. Los conceptos y las palabras serán de Aristóteles; pero la sustancia de la que hablan, procede de la revelación cristiana.

La ética de Tomás de Aquino se construye sobre el supuesto de que entre la razón y la revelación, entre la ciencia y la fe, existe un acuerdo y armonía profundos. La razón de ese acuerdo radica en el origen único y común de ambas: Dios. El proyecto ético tomista explicita aquel acuerdo en un sistema de valores y normas, tanto personales como sociales. Ética filosófica y moral revelada se funden en una unidad, sobre la que planea, como instancia suprema, el Dios personal del cristianismo, en cali-

dad de fin último, bien infinito, legislador sumo y felicidad total. Las categorías centrales de la ética aristotélica: el bien, la felicidad, la finalidad, la virtud, el vicio, la voluntariedad, la libertad, el placer, la justicia, la responsabilidad, etc., se integran en un sistema lógico impecable, engarzado en torno al concepto de Dios. Bajo la tutela de la teología, no obstante, es viable una racionalidad práctica paralela a la creyente, en la que la ética se sustenta sobre la metafísica. Los conceptos de ser, verdad y bondad resultan en ella correlativos y homologables. La razón, en este caso, funciona de modo autónomo, si bien sobre las pautas de un consenso inevitable con la fe. El resultado es una moral, que puede ser etiquetada de teleológica, eudemonista, material, normativa e, incluso, apriorista, por contraste respectivamente con las éticas aretológicas de los estoicos, hedonistas de los epicúreos, formalistas de los kantianos o positivistas de los científicos, vengan éstas dadas en versión sociológica, psicológica o lingüística.

A tenor de lo dicho, la ética tomista se vertebra en dos planos paralelos de valores, natural el uno, sobrenatural el otro. La terminología rezuma cosmología griega en lugar de historicidad judeo-cristiana. Ello no obstante, su uso devino convencional para expresar el dualismo de la moral cristiana. Al plano sobrenatural corresponde una ética teológica, fundamentada sobre la fe y el dogma y centrada en las virtudes, que regulan las relaciones entre Dios y los creyentes: fe, esperanza, caridad. Sobre tales supuestos se articula un ordenamiento jurídico de carácter positivo, que regula los problemas de la vida cotidiana, tanto individual como colectiva, generando el mundo del *deber ser* creyente. Al plano que aquí nos concierne, el natural, corresponde la ética filosófica, la cual, en principio, discurre de acuerdo con la moral revelada, organizándose en sistema con ayuda de bloques conceptuales tomados en préstamo ya de la ética aristotélica, ya del naturalismo estoico. El primer bloque está integrado por las ideas de bondad, finalidad, felicidad y virtud. A este respecto, Tomás de Aquino establece que todo acto humano surge de la apetición de un bien, el cual se constituye, por lo mismo, en fin de la acción. En la dinámica de deseos y adquisición de bienes que la conducta genera, el hombre persigue la adquisición del bien supremo, cuya posesión le proporciona el estado de felicidad. La «eudemonía» no consiste en bien finito alguno, sino en el bien increado e infinito, Dios. Éste, pues, en cuanto bien supremo, es el fin último de los actos humanos y en cuya posesión, a través del conocimiento y del amor, se cifra la felicidad humana. La vida que a tal esquema se ajusta es la vida virtuosa. En la definición y catalogación de las virtudes y vicios Tomás de Aquino sigue de cerca a las éticas aristotélicas.

El actuar humano surge a impulsos de la voluntad, regulada por la razón, y se caracteriza por ser libre y responsable. Tomás de Aquino, si bien manteniéndose próximo al agustinismo, acentúa con mayor vigor la libertad humana frente a cualquier indicio de determinismo teológico. La ciencia, la omnipotencia y la predestinación divinas no destruyen la

libertad —y menos aún la responsabilidad— sino que, más bien, las posibilitan. La salvaguarda de las mismas se explica en términos tomados de la psicología aristotélica. La libertad de las elecciones humanas arraiga, en último término, en el modo de conocimiento del hombre. Éste es capaz de descubrir el bien infinito y de contrastar con él los bienes que tiene ante sí. Al no adecuarse ninguno de éstos al bien infinito —salvo en el caso de Dios— la voluntad no se siente constreñida a elegir necesariamente ninguno. Resta en actitud de indiferencia, dadas las limitaciones de los bienes que puede apetecer. Solamente carece la voluntad de libertad, cuando la razón le presenta, y como tal, al bien supremo, Dios, cuya plenitud de bondad no puede ser rechazada. Los actos humanos son, dada la pertenencia a los mismos de la razón y de la libertad, responsables y susceptibles de cualificación moral. La eticidad, de acuerdo con una ética material de valores, deriva del contenido y de la finalidad de los actos. La corrección o incorrección de los mismos se descubre a partir de su adecuación o inadecuación a la norma de conducta, que no es otra que la ley divina y la conciencia recta, formada a partir de ella.

El concepto de ley forma parte esencial del mundo moral. Tomás de Aquino define la ley como «rationis ordinatio ad bonum commune» y distingue varias clases de la misma: ley eterna, ley natural y ley positiva. La primera es la ley de Dios; la segunda es participación de esa misma ley en la naturaleza por obra del Creador; la tercera coincide con la ley que un legislador establece en acto de gobierno. Toda norma remite, en última instancia, a la ley eterna divina, la cual, o se encuentra inscrita en la naturaleza, o ha sido explicitada en una revelación, o es promulgada en un acto de gobierno por quien tiene la autoridad. A la ley natural corresponde el derecho natural. A este respecto, en la doctrina tomista resuenan ecos del *logos* cósmico divino de los estoicos, actuando de soporte de toda racionalidad y normatividad. Con una diferencia fundamental: Dios no se encuentra panteísticamente integrado en el cosmos, apuntalando un acontecer sometido a un destino fatal bajo el poder de la *moira*. Dios, por el contrario, es concebido antropomórficamente como persona racional y libre, que garantiza una historia construida por la libertad del hombre. La ética de Tomás de Aquino concilia de ese modo, a través de la idea de *lex naturae,* el naturalismo moral aristotélico-estoico y el monoteísmo personalista de procedencia judeo-cristiana. Toda norma, sin embargo, para generar obligación, implica la recepción de la misma por el sujeto humano. Es cabalmente lo que acontece en la construcción de la conciencia moral y de la *recta ratio*. Éstas no son otra cosa que reflejos de la ley divina en sus diferentes formas de explicitarse. La ley eterna divina, hecha propia en la conciencia moral, se convierte en criterio regulador de la conducta. La ética tomista es, por ello, una ética heterónoma, muy distante de las éticas autónomas de la modernidad.

La filosofía político-social de Tomás de Aquino trasluce la añoranza de un sistema teocrático universal, fundamentado sobre los conceptos de *lex aeterna, lex naturae* y *ius naturale.* El principio teocrático —sin

ignorar que también él posibilita una modalidad determinada de democracia— muestra cuán alejado se encuentra aún el pensamiento ético-político medieval de sistemas que obtendrán carta de ciudadanía a lo largo de la modernidad. Las teorías contractualistas, destinadas a explicar el origen de la sociedad y del Estado, así como los nombres de Hobbes o Rousseau a ellas asociados, se encuentran aún muy lejanos en el tiempo. Tampoco encaja en el sistema tomista la separación kantiana entre derecho y moral. La unidad de la razón, garantizada por Dios, descarta cualquier contraposición entre racionalidad teórica y racionalidad práctica, entre foro interno de la conciencia y foro externo del derecho, entre naturaleza e historia. Las teorías de la doble verdad, subyacentes a tales dualismos, chocan con el ideal unitario de la razón profesado por la teología y la metafísica tomasianas. La ley eterna divina sirve de fundamento a la ley natural y al derecho natural. Toda codificación de derecho positivo, sea a nivel nacional sea a nivel internacional, remite en última instancia a Dios. El *ordo naturae* incluye la tendencia natural al agrupamiento de los hombres en sociedad con la finalidad de obtener el bien común. Esa tendencia a la asociación tiene su primera manifestación en la unión conyugal, soporte de la comunidad familiar. El problema del origen de la sociedad civil y del poder que en ella se detenta es solventado dentro de la misma lógica. Ni las teorías contractualistas ni el positivismo jurídico en cualquiera de sus formas aportan una explicación última. Ésta, una vez más, ha de buscarse en Dios, en su ley eterna y en los derivados de la misma: la ley natural y el derecho natural. El absolutismo teocrático, que pudiera buscar justificación en las precedentes ideas, queda, sin embargo, descartado con la afirmación del principio democrático, según el cual el pueblo participa del poder emanado de Dios y es al pueblo a quien compete gestionar ese poder en las situaciones histórico-políticas concretas. También el «contrato social» obtiene, pues, un puesto central en el ordenamiento jurídico del Estado, si bien se trata de un puesto cuya recta gestión se encuentra vinculada al respeto hacia el *ordo naturae.*

2. *D. Escoto y G. de Ockham*

La reflexión moral del siglo XIV refleja la circunstancia socio-cultural y política en que se inscribe. Es época de críticas, de rupturas y de pluralismo. La Escolástica se diversifica en escuelas, surgen los Estados modernos, desplazando a la idea del Sacro Romano Imperio, las lenguas romances alejan al pueblo del idioma latino, los intentos cismáticos proliferan en la Iglesia... Tal desintegración de la unidad ideológica y política laboriosamente construida en los siglos precedentes, conllevaba importantes dosis de escepticismo. Urge, pues, de nuevo, la búsqueda de asideros sobre los que apuntalar el sentido de la existencia. Y la perplejidad solamente encuentra remedios o en la radicalización de las creencias o en la fuga hacia las utopías. El tempero era propicio para que germinaran refor-

madores y revolucionarios. De ello se benefician también las *mores,* que se bifurcan o hacia el rigor individual o hacia la agitación social.

En este contexto en el que escolásticos polemizaban con escolásticos, reyes luchaban contra papas, «poverelli» incordiaban contra aristócratas y burgueses ironizaban contra eclesiásticos, las figuras de D. Escoto (1266-1308) y de G. de Ockham (1285-1349) actuaron como cajas de resonancia del mundo espiritual en que vivían. A pesar de la agudeza mental del primero y de la originalidad anticipadora del segundo, el pensamiento escolástico presenta síntomas de agotamiento y de esterilidad. En ambos, sin embargo, una serie de actitudes anuncian el advenimiento de algo nuevo. Cuando se divorcian metafísica y teología, cuando se desconfía del poder de la razón en asuntos de creencia, cuando ésta es desplazada hacia el ámbito de la experiencia mística, cuando se barajan conceptos que preludian la física moderna, cuando, finalmente, se critican las estructuras político-religiosas vigentes... cuando todas estas cosas suceden, es porque la modernidad anuncia su llegada. A ella se vinculan valores en alza, tales la libertad, la ciencia, lo concreto empírico, la subjetividad o la crítica. En el nuevo clima espiritual, la denominada *via moderna* (nominalismo ockhamista) pugna con la *via antiqua* (tomismo aristotélico) y se abre paso en la vida universitaria a contracorriente de anatemas. Las críticas se orientan, ante todo, contra las estructuras político-religiosas heredadas. Ockham comparte las ideas de Marsilio de Padua y también su animadversión a un papado en decadencia. El empirismo científico y el positivismo jurídico insinúan ya tímidamente los inicios de la desacralización de la ciencia y del derecho. La rehabilitación de la teoría de la doble verdad legitima la separación entre ciencia y fe, mientras que la religiosidad, como en el caso de la mística renana, tiende a vincularse a la emotividad subjetiva. Se incoa así la ruptura del maridaje entre razón y revelación, entre filosofía y teología, entre naturaleza y gracia tan coherentemente concertado por Tomás de Aquino. Divorcio que, por una parte, encausa una moral teológica pura, distanciada de la racionalidad metafísica, en la que prevalecen el amor y la obediencia a Dios y, por otra, posibilita una ética individualista, más receptiva a componentes seculares en la conducta personal y en el sistema socio-político.

La transformación del concepto de la ética arraiga en el *principio voluntarista.* Tanto en Escoto como en Ockham el componente platónico-agustiniano triunfa sobre el aristotélico-tomista. El ser y el entender ceden el primado al bien y al querer. La voluntad es la instancia suprema tanto en Dios como en el hombre y no se tolera que factor alguno, extraño a la voluntad misma, imponga cortapisas al querer. Las relaciones entre Dios y el mundo se articulan menos sobre las categorías metafísicas del ser y de la causalidad, que sobre las instancias éticas bondad, libertad y poder. La conducta de Dios respecto al mundo no responde a la lógica necesaria de la razón sino a la de un *decisionismo* divino, impregnado de libertad y de amor. No porque las cosas sean verdaderas y buenas Dios las quiere, sino que, porque él las quiere, son buenas y verdaderas.

La lógica del ser y del razonar es desplazada por la lógica del querer y del amar. El voluntarismo planea también sobre la comprensión de la acción humana. En las decisiones de la voluntad no se interfiere elemento extraño a la voluntad misma, prescribiéndole normas ajenas. Si el entendimiento obedece a las leyes de la razón, la voluntad sigue imperativos de la libertad. Ninguna modalidad de conocimiento —ni siquiera la evidencia— impone necesidad a la voluntad, la cual posee poder inalienable para autodeterminarse a sí misma. Es cabalmente en este poder donde radica la libertad. Tal voluntarismo, profesado con decisión por Escoto, es llevado por Ockham hasta sus consecuencias últimas. Las relaciones entre metafísica y ética, entre teoría y praxis aparecen trastocadas respecto a la posición mantenida por Aristóteles y Tomás de Aquino. El poder soberano de Dios no admite cortapisas provenientes de instancias extrínsecas a ese mismo poder. La voluntad divina asume el rol de norma suprema del comportamiento ético y de criterio de discernimiento entre lo bueno y lo malo. El ockhamismo sería, según intérpretes autorizados del mismo, una filosofía de la omnipotencia y libertad absolutas de Dios y, de rechazo, de la contingencia y precariedad de lo humano. Frente a un mundo cerrado sobre sí y sometido a la inexorable necesidad impuesta por un *primum movens* —y así lo concebía el averroísmo latino—, Dios interviene en la historia ejerciendo su libertad absoluta y, mediante ella, garantizando la libertad humana. Quizás no resulte aquí ocioso dejar caer algunos interrogantes: el voluntarismo ockhamista, ¿contiene ya *in nuce* la concepción de la ética, que siglo y medio más tarde proponen los reformadores Lutero y Calvino? Es más: en la medida en que I. Kant y M. Weber se vinculan a la tradición de la Reforma germana, ¿acaso no sería lícito ver en la razón práctica kantiana y en el decisionismo weberiano, sendas secularizaciones del proyecto moral, que pergeña la *via moderna* indicada por Ockham? ¿resultan descabelladas preguntas de tal tenor, si las vinculamos al *Sitz im Leben* (o mundo de la vida) del que emergen y que podríamos identificar con el surgir del talante burgués en el ocaso del Medievo, con su afianzamiento en la tardía Ilustración o con su triunfo a caballo entre los siglos XIX y XX?

Sea de ello lo que fuere, las implicaciones éticas de la *via moderna* son amplias y profundas. El concepto de *lex naturae* y el consiguiente iusnaturalismo son sustituidos por una suerte de positivismo teológico, según el cual los valores y las normas morales son establecidos, al margen de cualquier soporte metafísico, por la ley positiva divina. Este positivismo teológico va de la mano de una creciente emancipación del sujeto individual, quien, por una parte, reserva un espacio soberano a la conciencia creyente, para que la misma construya «decisionísticamente» el propio sistema de relaciones con la voluntad divina y, por otra, encauza una racionalidad científica laica y autónoma, que preludia desarrollos posteriores de la modernidad. A ello responde la separación creciente entre actitud religiosa y pensamiento científico-racional. Tal separación permite una doble modalidad de concebir el conocimiento moral y una corre-

lativa interpretación de los juicios y lenguaje morales. Si en su vertiente religiosa, el voluntarismo promueve una ética de las convicciones creyentes, que encontrará formulación clásica en la moral luterano-calvinista; en su vertiente laica, encauza actitudes políticas que tienden a separar el poder sagrado del poder civil y genera *mores* poco inspiradas en una fe, que busca testimoniarse y comprenderse a sí misma. De todo ello se encuentran resonancias en los escritos de Escoto: las creencias abandonan el territorio de la metafísica y emigran al espacio de la praxis; lo que excede los límites de la razón no merece el apelativo de ciencia sino de obediencia y concierne a la perfección ética del hombre. Son doctrinas que, sin rubor, suscribirían autores contemporáneos adscritos al intuicionismo y al emotivismo. Las circunscripciones de la teoría y de la praxis tienden a diferenciarse. En la primera domina la necesidad lógico-científica; en la segunda, la libertad y la emotividad. Se precisa también establecer límites definidos entre el campo de la ley natural y el de los preceptos divinos. Ello evitaría interferencias e intromisiones recíprocas. Habida cuenta, en todo caso, de que el soporte último de la eticidad —¿qué habría dicho Kant de haber leído a Escoto?— es la libertad.

Ockham avanza en sus doctrinas y comportamientos largo trecho sobre el camino recorrido por el Doctor Sutil. El criterio de la moralidad de los actos humanos continúa siendo la voluntad de Dios, que los prescribe o prohíbe. Las normas éticas derivan del poder divino, dando lugar a un «positivismo de la revelación práctica», que contrasta con el amplio soporte «iusnaturalista» asignado por Tomás de Aquino a la ética y al derecho. Lo cual no excluye la existencia de una *lex naturae*, correspondiente a la *potentia Dei ordinata*. El voluntarismo teológico, no obstante, se sitúa en las antípodas de la tradición estoico-aristotélica, al definir el concepto de *lex naturae*. Ésta no se fundamenta en un *logos* inmanente al cosmos o en el ser de la metafísica sino en la voluntad de Dios, cuando prescribe el *ordo* vigente en el mundo *(potentia Dei ordinata)*. El origen de la racionalidad práctica se sitúa en la voluntad divina. El derecho natural de Ockham es, *de facto,* un derecho «sobrenatural» al extraer sus contenidos de los preceptos divinos revelados. Paradójicamente tal supernaturalismo produce en Ockham efectos secularizantes cuando se aplica a las instituciones políticas. Las competencias del poder eclesiástico en este terreno son recortadas para, en nombre de Dios, ser transferidas al poder popular. Un amplio sector de la vida pública se confía a la libre responsabilidad de los ciudadanos. La doctrina de la *plenitudo potestatis* del papado y la mediación del mismo en la transmisión de poderes desde Dios al emperador no es del agrado de Ockham. Es más: no es el papa quien condiciona la elección del emperador sino, a la inversa, éste quien condiciona la elección del romano pontífice. Las circunscripciones del poder religioso y del poder civil, correlativamente a la disociación entre teología y filosofía, deberían ser separadas para evitar interferencias y conflictos. Estas doctrinas políticas de Ockham reflejan no sólo la inquieta biografía del autor sino, también, los nuevos datos sociales y culturales

del Medievo tardío y el peso creciente de la burguesía gremial de las ciudades. Tras las críticas de Ockham al papado, sumido en la crisis del cisma de Avignon, subyacen reivindicaciones de una mayor libertad de pensamiento y de acción y, también, la repulsa «franciscana» de una iglesia excesivamente interesada en acumular poder político. El boato de corte no casaba con la pobreza franciscana ni el poder temporal con la libertad espiritual de la comunidad creyente. Tales doctrinas y actitudes, bloques fundamentales para una teología política de amplios vuelos, poseen, incluso, un complemento metaético implícito en la lógica nominalista de Ockham. También aquí el inquieto pensador preanuncia posiciones neopositivistas, tanto en el sector de la epistemología como en el de la crítica a la metafísica.

III. LA ESCOLASTICA RENACENTISTA: LA ETICA BAJO EL REGIMEN DEL DERECHO

Ni la erosión nominalista de la metafísica ni las críticas de los humanistas a las sutilidades escolásticas liquidaron una tradición que, inesperadamente, recobró nuevo esplendor ante estímulos procedentes del mismo Humanismo y, sobre todo, de la situación socio-política traída por la consolidación de los Estados modernos y por los descubrimientos geográficos. Una potente restauración del pensamiento tomista, impulsada desde Italia por los *Comentarios* de Cayetano y del Ferrariense, arraiga en las universidades de la Península Ibérica (Salamanca, Coimbra y Alcalá), irradiando desde ellas hacia el Nuevo Mundo y hacia Centroeuropa. Motivos renacentistas, tales el retorno crítico a las fuentes, aprecio hacia la erudición positiva y un interés creciente hacia los problemas antropológicos, confieren rasgos diferenciales a la Escolástica de los siglos XVI-XVII, la cual, en todo caso, mantiene como modelos del propio pensamiento a los sistemas ético-políticos de Aristóteles y de Tomás de Aquino. Este retorno a los clásicos de la tradición escolar, cuyos principios son aplicados a los problemas de la nueva circunstancia histórico-social, permite recuperar sustancia filosófica. En lo que a la concepción de la ética se refiere, ésta se desplaza de la mano de los pensadores hispanos hacia temática y planteamientos jurídico-políticos. Proliferan los tratados *De iure et iustitia* (J. de Lugo, L. de Molina, L. Lessius) y F. Suárez radacta su clásico *De legibus*. Con ellos la ética se adentra por derroteros que implican un deslizamiento de la moralidad hacia la legalidad.

Semejante «iuristización» o legalización del mundo moral, desarrollada no sólo sobre el supuesto de la vinculación entre ética y metafísica, sino también con la aceptación del rol normativo de la teología, encontrará dificultades crecientes en una Europa encarrilada por la senda de la secularización. A pesar de la recepción de temática antropológica —la famosa polémica sobre la conciliación entre la libertad humana y la omnipotencia divina es buena muestra del giro antropológico—, la Escolástica renovada se muestra incapaz para digerir la subjetividad moral que

la modernidad trae consigo. Aquí radican las causas de sus conflictos con la Reforma protestante y de su decadencia, a medida que las ideas de la Ilustración se abren camino. El deslizamiento de la ética hacia el derecho propicia, por una parte, que las individualidades de fuerte impronta religiosa resitúen su mundo moral ya en la experiencia mística, ya en la interioridad jansenista, ya en la fiducia luterana y, por otra, que un sujeto moral cada vez más emancipado respecto a instancias metafísicas, teológicas y jurídicas, emprenda su aún inacabado peregrinaje hacia el «en dónde» específico y autónomo del mundo moral. La polaridad sujeto-objeto, como pauta de interpretación del mundo moderno (Husserl), y que en nuestro caso se concreta en la objetivación del mundo moral en leyes frente a una subjetivización del mismo en la emotividad, en la libertad o en la sensibilidad estética, explica colisiones futuras entre conciencia y norma, entre libertad y autoridad, entre una ética de convicciones y una ética de resultados (M. Weber). Pero la Escolástica renacentista no podía sospechar aún —y menos desde su raigambre latina— la disociación entre ética y derecho, que dos siglos más tarde propondría el germano I. Kant para tutelar la intimidad del sujeto moral.

Trasvasar el mundo moral desde la subjetividad creyente a la objetividad de las normas convierte a la ley no sólo en instrumento básico de la dirección de los comportamientos humanos sino también en problema central de la reflexión práctica. ¿Qué respuestas habrá que dar a las preguntas sobre el origen, fundamento y legitimación de las leyes en una circunstancia socio-cultural en la que los hombres están dejando de ser administradores de un orden puesto por Dios en el cosmos? ¿Podremos continuar hablando de ley natural cuando físicos y geómetras, dejando de lado el principio de finalidad, entienden por ley de la naturaleza no tanto una norma de conducta cuanto una constante del comportamiento de los fenómenos físicos, constante expresable en fórmulas matemáticas? ¿Continuará siendo viable el apelo a Dios como origen y fundamento de las leyes en un momento histórico en el que el hombre, en orden a tutelar la propia autonomía, se desvincula de heteronomías para transferir la potestad legífera ya al monarca soberano, ya al pacto social, ya a una genérica racionalidad del hombre? Mientras una profunda crisis de ideas y valores cuartea el ensamblaje legado por la cristiandad medieval, la Escolástica renovada asume la defensa de los postulados de la tradición. El ideal político-religioso de los Austrias españoles, en el que aquella Escolástica maridó las ideas de imperio y de catolicidad, no tardó en chocar frontalmente con una Europa a la búsqueda de la propia identidad a caballo entre el cristianismo radical de la Reforma y la soberanía de los Estados nacionales. A ello habría que añadir un hecho de largo alcance para lo que significamos con las palabras «Modernidad» e «Ilustración»: el trasvase del poder económico y posteriormente del tecnológico a la Europa septentrional (Inglaterra, Holanda) para desventaja de la Europa latina. Todo ello convierte a la razón práctica en un grave problema para sí misma. Su unidad se diluye en el pluralismo cultural

emergente y los valores vigentes en el mundo moral son sometidos a fluctuaciones en las que se presagian alzas para los económicos, organizativos y técnicos y bajas correspondientes para los morales, humanistas y religiosos.

Quijotescamente, a pesar de todo, la Escolástica española del Renacimiento y del Barroco asume la tarea de mantener la unidad de la razón práctica sobre los soportes de Dios y de la metafísica. Problemas que acuciaban por entonces a la monarquía de los Austrias, como las contiendas religioso-nacionalistas entre los Estados europeos o las de éstos con el Imperio turco o cuestiones concernientes en particular a los reyes de España, tal la «conquista y colonización» de América, hacen pasar a primer plano de la reflexión moral el tema del Estado y de sus bases jurídicas, así como los problemas relativos a una ética de la colonización. Los intereses de moralistas y juristas polarizan en torno a la cuestión de la «justicia y honestidad de la guerra». De ella se ocupan con pasión, anticipando temas de Vitoria y de H. Grocio, el cordobés Ginés de Sepúlveda, quien redacta varios tratados, indicando las razones que legitimarían una contienda. Presupuestas rectitud de intención en los beligerantes y moderación en el modo de conducir la guerra, ésta se justificaría por las causas siguientes: *a)* repeler injurias; *b)* recuperar la propiedad arrebatada; *c)* castigar a malhechores. Cabría añadir otras razones por lo que respecta a las contiendas con los pueblos de las «Indias»: supresión de costumbres y usos inhumanos (antropofagia, sacrificios de personas...), así como eliminar obstáculos para la propagación de la verdadera religión. Las tesis belicistas de Sepúlveda fueron desautorizadas por las Universidades de Salamanca y Alcalá y dieron ocasión a una polémica agria entre su autor y el padre Las Casas. Éste, que con el compromiso personal, con alegatos y requisitorias, y desde su influyente puesto de consejero de la Corte para asuntos de la Colonia, se había convertido en defensor solícito de los derechos humanos de los pueblos indios y de las culturas aborígenes, chocó frontalmente con las posiciones defendidas por Sepúlveda. La polémica dio origen a episodios que involucraron a moralistas, a juristas e, incluso, a los mismos Reyes de España.

El magisterio de F. de Vitoria en Salamanca (†1546) se distancia tanto de las ideas imperialistas de Sepúlveda como de los alegatos apasionados del P. Las Casas. Sus *Relectiones* más famosas *De indis noviter inventis* y *De iure belli hispanorum in barbaros* le convierten en padre del derecho de gentes y en inspirador de H. Grocio. Los problemas ético-políticos del momento: potestad civil y eclesiástica, colonización, guerras de religión, etc., tienen tratamiento extenso en las *Relectiones.* La fidelidad a los principios del pensamiento tomista —las *sentencias* de P. Lombardo son sustituidas a iniciativa suya por la *Suma* del Aquinatense como manual escolar— no es obstáculo para que las respuestas que aporta a las cuestiones ético-políticas rezumen humanismo renacentista y pacifismo erasmiano. Consejero de Carlos V y del pontífice romano adopta una actitud independiente frente al uno y al otro. No compartió ni las tesis

imperialistas: señorío del emperador de Occidente sobre todo el mundo, ni las curialistas: el romano pontífice como dispensador del poder civil, ni supranaturalistas: la gracia de Dios como fundamento y origen de la dominación. A partir del principio aristotélico-tomista de la ordenación de la sociedad al bien común, rechaza las prácticas abusivas del colonialismo, muestra simpatías hacia un régimen monárquico atemperado y respecto al poder de los papas sobre los asuntos civiles, comparte la doctrina, muy común en su época, de la *potestas indirecta*. En torno a la cátedra de Vitoria en Salamanca se formó un grupo de pensadores relevantes (D. de Soto, M. Cano, D. Báñez), cuyas ideas dejaron huella profunda tanto en los debates entre católicos y protestantes como en la praxis colonial de los Austrias.

Talante humanista y sólida erudición impregnan la ética de la colonización desarrollada por Vitoria. Frente a las doctrinas colonialistas de Sepúlveda, ni derechos hereditarios del emperador, ni derechos otorgados por el pontífice romano legitiman la conquista. El derecho natural tutela la soberanía de los pueblos recién descubiertos dentro de una comunidad internacional de naciones. El *ius gentium,* sobre aquél fundamentado, se encuentra por encima de ambiciones de príncipes, de padrinazgos de pontífices, de celos evangelizadores de misioneros o de concesiones gratuitas de lo Alto. La legitimación de la conquista no deriva de las costumbres bárbaras o incultas de los pueblos nuevos ni tampoco de una hipotética cesión de la soberanía por parte de los mismos. Y menos aún de la necesidad de eliminar obstáculos a la propagación de la verdadera religión. La expansión de la fe no se logra mediante la violencia de las conciencias. El principio de la igualdad de todos los hombres, indios incluidos, es la base de las relaciones internacionales. A partir de él podrían encontrarse razones más humanitarias, fundamentadas sobre los derechos naturales del hombre, tales el derecho a la emigración, el intercambio comercial, la liberación de tiranos, el apoyo a guerras justas o el derecho a la posesión de tierras, que sí legitimarían guerras y conquistas. Menos razones existen para avalar las contiendas entre los príncipes cristianos. Las que éstos sostienen entre sí o con el turco infiel no están suficientemente avaladas por la diferencia de creencias o por el afán expansionista de emperadores o sultanes. La guerra estaría legitimada por motivos como la repulsa o el castigo de injurias, concepto, en cualquier caso, genérico y ambiguo, que requiere prudente aplicación. Las secuelas inevitables de toda contienda: saqueo de ciudades, trato a prisioneros, respeto a la población civil, reparaciones por daños causados, etc., son temas sobre los que Vitoria reflexiona extensamente con talante muy permeable a ideas humanitarias, pacifistas y sociales.

El proceso de juridización de la ética alcanza su cota más alta en el *De legibus* de F. Suárez. Por esta obra maestra desfila la problemática ético-jurídica de la época: ley, derecho natural, relaciones internacionales, fuente y sujeto de la autoridad civil, soberanía, formas de gobierno, etc. Las leyes tienen su fundamento último en la *lex aeterna* divina. De

ella derivan la *lex naturae* y el *ius gentium*, el cual se encuentra a medio camino entre el *ius naturae* y el *ius positivum*. Los contenidos básicos del *derecho de gentes* son las nomas que regulan las relaciones internacionales, las cuestiones referentes a la guerra y a la paz, el intercambio comercial entre las naciones, etc. En él tienen cabida abundantes datos socio-culturales y su grado de contingencia y relatividad es mayor que el de los preceptos del derecho natural. Por lo que respecta a la sociedad y al Estado, el dato fundamental es la sociabilidad natural del hombre. La comunidad que en ella se origina, se organiza en Estado con miras a una consecución más adecuada de los propios fines. El Estado, por tanto, resulta de la naturaleza humana y no de pacto social alguno. La soberanía es parte esencial del mismo. La autoridad reside originariamente en el pueblo, el cual la recibe de Dios y la transfiere al príncipe. Suárez, pues, coincidiendo con Bellarmino y discrepando de Grocio y de Hobbes, introduce un elemento moderador del absolutismo de los monarcas. Si bien se excluye el carácter laico del poder, haciéndolo emanar de Dios, el pueblo se convierte en sujeto portador y administrador de la autoridad. El rey, en tal supuesto, no es «rey por la gracia de Dios», sino por voluntad del pueblo soberano. La precedente fundamentación de la sociedad y del Estado sobre la naturaleza del hombre distancia la filosofía social de Suárez de las teorías contractualistas de Hobbes y Rousseau. Dentro de los cauces de la tradición escolástica, el Doctor Eximio resuelve las cuestiones que la circunstancia socio-política de la época trae consigo.

IV. LA NEOESCOLASTICA CONTEMPORANEA: LA ETICA BAJO EL REGIMEN DEL HUMANISMO

La Escolástica contemporánea o Neoescolástica se origina en la confrontación habida durante el siglo XIX entre pensamiento tradicional y cultura laica. Sus adeptos asignaron a la filosofía dos tareas: *a)* fundamentar racionalmente la interpretación religiosa del mundo, legada por el cristianismo; *b)* solventar las dificultades creadas a la misma por la crítica religiosa ilustrada y postilustrada *(Spinoza, Kant, Hegel, Marx...)*. Una razón limitada a las tareas propedéutica y apologética achicaba considerablemente el horizonte de la reflexión, respecto al que aquélla dispuso en contextos históricos más favorables, tales como el Medievo o los siglos XVI-XVII, en los que aún se mantenía vigente una interpretación unitaria de la vida de inspiración fundamentalmente religiosa. A pesar de haberse consolidado como reacción al proceso de secularización creciente de la cultura occidental, el fenómeno posee una amplia relevancia histórica, por cuanto que permite contrastar dos concepciones, virtualmente conflictivas, del mundo y de la existencia humana: la concepción teónoma de las tradiciones religiosas y la concepción laica de la reflexión autónoma moderna. Desde el punto de vista político-social, la Neoescolástica estuvo vinculada en sus orígenes a las restauraciones del siglo XIX, deslizándose paulatinamente hacia posiciones menos conservadoras,

hasta convertirse durante nuestro siglo, mediante recepción de temas e ideas de la reflexión contemporánea, en el soporte ideológico del denominado «humanismo cristiano». En medio del pluralismo teórico y práctico, que a lo largo del siglo XIX se abre camino, los neoescolásticos reivindicaron un uso correcto de la razón —razón en buena medida aristotélico-tomista— frente a racionalistas a ultranza o a agnósticos de oficio. La evolución ulterior de la Neoescolástica hacia posiciones dialogantes y receptivas respecto al pensamiento contemporáneo se llevó a cabo dentro de los límites que la fidelidad a unas creencias marca y manteniéndose un aprecio alto hacia los grandes maestros del pasado (Tomás de Aquino, San Buenaventura, Escoto, Suárez, etc.). El aire nuevo que la recepción de ideas aporta es filtrado por el compromiso con lo que una tradición religiosa testimonia. A lo largo de ya dos siglos de desarrollo, son de recordar, como contribuciones valiosas de la filosofía neoescolástica, la producción historicista, sobre todo en Alemania (M. Grabmann), los esfuerzos de renovación de la epistemología y de la teoría de la ciencia (cardenal Mercier), los intentos de formulación de un trascendentalismo cristiano en diálogo con Kant (J. Marechal, K. Rahner) o, por lo que a nuestro tema atañe, tratamientos de amplios vuelos del problema político-social (J. Maritain).

La concepción de la ciencia moral en tal contexto —habida cuenta de una diversificación creciente de posiciones y de un incremento de temática a impulsos de la reflexión circundante— se mantiene fiel a los postulados de una herencia recibida. La permeabilidad a elementos procedentes de la sociología, de la psicología, de la biología o de la lingüística funciona bajo el supuesto de la autonomía y especificidad del mundo moral —incluido el saber teórico sobre el mismo— frente a cualquier intento reduccionista. El mundo moral, aunque no se cierra a una interpretación religiosa de la existencia humana, da cuenta de sí mismo a través de una reflexión y de un lenguje independientes de la teología o de la religión. Mayores vínculos, por el contrario, se establecen ya con la ontología, ya con la antropología. Los postulados kantianos del hombre como fin en sí mismo y de la autonomía de la conciencia, tienden a ser conciliados con una teonomía que resulta no tanto de una imposición metafísica, cuanto de una opción libre de la conciencia. Racionalidad, libertad y responsabilidad continúan siendo los presupuestos sobre los que pivota la conducta humana. Ésta no es reducible a emotivismos voluntaristas o a determinismos de cualquier procedencia. Los enunciados morales poseen valor cognitivo, no en el sentido del conocimiento obtenido por las ciencias de la naturaleza, sino en relación al tipo de conocimiento que corresponde a los ingredientes peculiares del discurso moral: fines, valores, motivaciones, intenciones, elecciones e, incluso, emociones. Con un cierto talante ecléctico, la Escolástica suele asignar puestos dignos a la intuición, a la emotividad, a la vivencia e incluso al «conocimiento por connaturalidad» en los mecanismos del conocimiento moral. Siempre, por supuesto, bajo control de la razón, a quien compete la función de emitir los juicios prácticos.

A la zaga de Aristóteles y de Tomás de Aquino no se acepta la contraposición teleología-deontología. El bien como fin y el deber se coimplican, de modo que la deontología sea una consecuencia de la teleología. Las ideas axiológicas del bien, de la felicidad y del placer ocupan un puesto relevante, jerarquizado desde luego, en la construcción del mundo moral. Éste incluye retazos de felicidad, derivados del gozar de lo bueno o de la práctica de la virtud, que descartan actitudes pesimistas (Schopenhauer, Sartre). Los formalismos éticos de matriz kantiana restan a estos efectos excesivamente parcos en contenidos y demasiado abundantes en rigores y deberes. Un componente idealista de raigambre platónica y que profesa el primado del bien así como la necesidad de la virtud, estimula a la Neoescolástica a distanciarse del utilitarismo y del hedonismo puros. Y sin llegar a extremos estoicos por lo que una ética aretológica pudiera exigir, la virtud y su práctica forman parte relevante del mundo moral, tanto en la esfera personal como social. La prudencia desempeña el rol central en los juicios prácticos y la justicia en las relaciones sociales. Un hecho, no obstante, inherente al pluralismo de la cultura moderna, resulta de difícil digestión a la tradición escolástica: el relativismo axiológico. A contracorriente del mismo y cuando el monoteísmo de valores tiende a ser sustituido por el politeísmo de los mismos (M. Weber), la Escolástica se siente vinculada a valores absolutos, que, en cuanto absolutos, obligan a quienes los profesan como tales.

Tomando como referencia los diferentes niveles en que pueden ser investigados los fenómenos morales, es posible obtener nuevas precisiones acerca de la concepción de la ética vigente en la Neoescolástica. En efecto: la acción humana puede ser explorada con metodología empírica, con técnicas y estrategias tomadas en préstamo de las ciencias de la naturaleza. Suelen practicar tal metodología los sociólogos, los psicólogos, los antropólogos, los biólogos y otros investigadores adictos a la idea galileana de ciencia. Este tipo de investigación, neutral axiológicamente y sin pretensiones de normatividad para las conductas, aún reconociéndose sus contribuciones valiosas a la construcción del mundo moral, resta, en opinión de muchos, en sectores periféricos del mismo y no logra alcanzar la médula de lo ético. Se puede, desde otro punto de vista, reflexionar sobre la ética, centrando el interés en el estatuto epistemológico de la misma. Es decir, desarrollar «teoría de la ciencia», teniendo como punto de mira aquellas cuestiones metodológicas, gnoseológicas, lógicas o lingüísticas con que se topa quien investiga cómo exploramos, conocemos o hablamos sobre lo bueno, lo justo, lo correcto o lo valioso. Un tratamiento del mundo moral, reducido a los confines de la teoría de la ciencia, posee indudable prestigio y es mucho lo que a él se debe en lo que respecta a la clarificación del lenguaje y razonamiento morales. La reducción de la ética a metaética no obstante parece achicar la polivalencia del mundo moral. Resta, finalmente, un tercer nivel de enfrentarse con lo ético. Es aquél en el que la razón reflexiona sobre los elementos constituyentes de la acción humana, tales la libertad, la conciencia, los valo-

res, las intenciones, o las finalidades, inquiriendo el sentido de los mismos y pretendiendo establecer principios normativos para la acción. Esto, en lugar de ética, suele recibir el nombre de moral. Pero a la pregunta que entonces surge: ¿ética con moral o sin moral?, la tradición escolástica responde recordando el dicho aristotélico de que no estudiamos ética solamente para saber qué sea la virtud sino, ante todo, para llegar a ser virtuosos.

Por rizar el rizo en lo concerniente al estatuto científico-metodológico de la ética en la tradición escolástica, permítaseme una reflexión de espectador desinteresado sobre la relación método practicado-materia investigada. Ambos factores son separados por el neopositivismo y afines en su concepción de la ciencia. Son, por el contrario, unidos por la Neoescolástica y por su no muy amigo, el neomarxismo. Adelanto una afirmación: para éstos también el método y el saber sobre lo moral son parcelas del mundo moral. Enhebro con la reflexión de espectador desinteresado arriba iniciada: una intelección correcta de lo mucho que separa a la teoría de la ciencia de matriz positivista respecto a la idea que de la misma se forjan escolásticos, dialécticos o hermeneutas precisa tomar conciencia de la diferente relación que en un caso y en otros se establece entre el método con que se investiga una materia y la materia explorada. Para teóricos de la ciencia adscritos al neopositivismo el método es ajeno a la materia que se investiga y la teoría sobre la ciencia se despliega como saber en torno a las estructuras lógico-epistemológicas de los enunciados concernientes a objetos, independientemente de la peculiaridad de los objetos mismos. Tal independencia de un sistema de enunciados respecto al mundo objetivo de que nos hablan, convierte al discurso científico en *discurso neutral* respecto a la materia sobre la que versa y, en cuanto neutral e independiente, apto para ser utilizado en la producción de lenguaje científico sobre cualquier parcela de la realidad. La teoría de la ciencia y del método tienden a convertirse, en este caso, en tecnología formal o disciplina que establece el instrumental correcto para explorar objetos y el lenguje adecuado para expresarlos. Estaríamos ante un ejercicio de racionalidad instrumental en el que el mundo moral, en nuestro caso, desaparecería de la escena. Es el riesgo que se corre cuando la ética, entendida como metaética, se desvincula de la moral. De ahí los recelos de una racionalidad teleológica como la escolástica ante una glorificación de la racionalidad instrumental que implique relegar al olvido a la moral en nombre de una cientificidad pura.

Retornando a la concepción escolástica de la ética, un tema kantiano: el hombre como fin en sí mismo proporciona serios quebraderos de cabeza a una tradición para la que Dios continúa centrando la concepción de la vida y de la historia. Autonomía y teonomía colisionan aquí inevitablemente en la solución de múltiples cuestiones de ética aplicada. Los conceptos de bien, felicidad, deber, obligación o norma remiten, en última instancia, no a una subjetividad autónoma kantiana que se prescribe a sí misma imperativos categóricos, sino a un legislador supremo, a quien

el pensamiento occidental llama Dios. Valores fundamentales de la ética escolástica como el amor, la justicia, la libertad o el compromiso, adquieren a partir de la afirmación de Dios su peculiar sentido y significado. La fundamentación última de valores y normas no se sitúa en usos y costumbres, pactos sociales o consensos dialógicos, sino en lo que se denomina naturaleza del hombre y de las cosas. Mas allá de convenciones sociales o de voluntades de legisladores, existen conductas dignas de ser prohibidas o permitidas e, incluso, preceptuadas. La «dignidad de la persona» se busca no tanto en el encapsulamiento del individuo en el propio yo, sino en la trascendencia de ese mismo yo mediante compromisos de la libertad. Postular la existencia de Dios puede ser uno de ellos, con lo que Kant y algunos sectores de la Neoescolástica pudieran sentirse convecinos. La ética, que desde tales presupuestos se pergeña, coincide con una ética de convicciones que se traduce en posturas conocidas al responder a cuestiones que conciernen a la moral personal y social. Algunas de las más debatidas se suelen agrupar bajo el rótulo de «bioética». La respuesta a las mismas se obtiene aplicando el principio de la defensa de la vida. Y por lo que respecta a los derechos humanos, la Neoescolástica se esfuerza por razonar una fundamentación de los mismos más allá de los confines del positivismo jurídico, apelando ya sea a reformulaciones de la ley natural, ya a la dignidad de la persona.

La Neoescolástica se mantiene fiel a la doctrina de que el hombre es por naturaleza animal político. La filosofía social construida sobre esta convicción gira en torno a la idea del bien común, cuyos contenidos concretos son la paz, la libertad, el orden y la justicia. La institución familiar aparece como unidad básica de la vida social y su defensa deviene tarea ineludible. El tema del Estado ofrece cancha más amplia para la discrepancia y la diversidad de opiniones. A este respecto destacan los agudos ensayos de J. Maritain sobre filosofía política. El Estado tiene un origen natural, como ya Platón y Aristóteles afirmaron en su día. Doctrinas contractualistas desarrolladas durante la modernidad reflejan la génesis del Estado como hecho sociológico, pero no ahondan en las raíces profundas del mismo. El Estado surge como instrumento ordenado a un fin específico: que el hombre pueda realizarse como persona. Se encuentra, por tanto, al servicio de ésta y no a la inversa. Los totalitarismos de uno u otro signo son descartados en virtud de tal principio. Desde posiciones vinculadas a las restauraciones conservadoras del siglo XIX, la tradición escolástica contemporánea ha evolucionado hacia opciones democráticas, pacifistas e internacionalistas. Derechos humanos, contemplados otrora con recelo —entre ellos cabría enumerar las libertades de conciencia, creencia, expresión, información, etc.—, son defendidos frente a las tendencias totalitarias o estatalizantes. La consolidación de una comunidad internacional con poderes para controlar veleidades nacionalistas se mantiene como *desideratum* a conseguir, lo cual no obsta para que en circunstancias particulares se salga en defensa de culturas nacionales minoritarias y frecuentemente en lucha por afirmar la propia identidad.

BIBLIOGRAFIA

Baudry, L. (1949), *G. d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, Paris.
Dempt, A. (1927, reimp. 1971), *Ethik des Mittelalters*, München.
Dempt, A. (1937), *Christliche Staatsphilosophie in Spanien*, Salzburg.
Duns Escoto, J. (1891ss), *Opera omnia*, Paris, 2.ª ed., 26 vols.
Farre, L. (1960), *Filosofía cristiana, patrística y medieval*, Buenos Aires.
Finance, J. de (1960), *Être et agir*, Roma, 2.ª ed.
Forest, A., Steenberghen, F. van y Gandillac, M. de (1951), *Le mouvement doctrinal du IXe-XIVe siècle*, Paris.
Getino, L. A. (1930), *El maestro F.F. de Vitoria*, Madrid, 2.ª ed.
Giacon, G. (1944ss), *La seconda scolastica*, I-III, Milano.
Gilson, E. (1972), *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, 3.ª ed.
Gómez-Heras, J. M. G. (1975), *Cultura burguesa y restauración católica. La asimilación de las categorías «razón», «libertad» y «progreso» en la Neoescolástica del siglo XIX*, Salamanca.
Kluxen, W. (1964), *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz.
Lagarde, G. de (1943-6), *La naissance de l'esprit laique au declin du Moyen-Age*, Paris.
Longpre, E. (1924), *La philosophie du B. D. Scot*, Paris.
Lottin, O. (1926), *Le droit naturel chez St. Thomas et ses predecesseurs*, Bruges.
Lottin, O. (1954), *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, I-IV, Louvain.
Maritain, J. (1936), *Humanisme intégral*, Paris.
Metz, J. B. (1972), *Antropocentrismo cristiano*, Salamanca.
Müller, M. (1940), *Sein und Geist*, Tübingen.
Ockham, G. de (1940), *Opera politica*, Ed. J. O. Sikes, Manchester.
Perrier, J. L. (1948), *Revival of scholastic philosophy*, New York.
Rahner, K. (1964), *Geist in welt*, München, 3.ª ed.
Recaséns, L. (1927), *La filosofía del derecho en F. Suárez*, Madrid.
Ricken, F. (1987), *Ética general*, Barcelona.
Roca, G. della (1934), *La politica di S. Tommaso*, Napoli.
Rohmer, J. (1939), *La finalité morale chez les théologiens des S. Augustin à Duns Scot*, Paris.
Sbarra, A. (1936), *I problemi della Neoscolastica*, Napoli.
Scott, J. B. (1934), *The catholic conception of international law: F. de Vitoria, founder of the modern law of nations: F. Suárez, founder of the philosophy of law in general and in particular of the law of nations*, Washington.
Sertillanges, A. D. (1942), *La philosophie morale de S. Thomas*, Paris, 2 vols.
Steenberghen, F. van (1950), *Philosophie des Mittelalters*, Bern.
Suárez, F. (1856ss), *Opera*, Paris.
Tomás de Aquino (1882ss), *Opera omnia*, Leonina, Roma, 15 vols.
Überweg-Geyer, B. II (1951), *Die patristische und scholastische Philosophie*, Basel, 11.ª ed.
Vitoria, F. de (1960), *De indis et de iure belli relectiones*, Madrid.
Wittmann, M. (1925), *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, Paris.
Wulf, M. de (1936ss), *Histoire de la philosophie médiévale*, Paris, 3 vols.

ETICA ANALITICA EN LA ACTUALIDAD

Carlos S. Nino

En los comienzos de los años setenta las aguas de la ética y la filosofía política estaban extraordinariamente calmas.

En el plano de la *meta-ética* análisis y fundamentación de los juicios de valor— predominaba la idea de que tales juicios están esencialmente relacionados con *items* vos como deseos, preferencias, intereses o emociones. Los filósofos sólo divergían acerca de la forma de expresar esa relación. El subjetivismo ético sostenía que los juicios de valor describen o dan cuenta de actitudes, sea del hablante (en el caso del subjetivismo individualista) o de la comunidad en conjunto (en el caso de un convencionalismo, como el que defiende Harman, 1977). El emotivismo ético (como el defendido por Ayer, 1965, y Stevenson, 1971) planteaba que los juicios de valor no tienen un contenido cognitivo distintivo, sino que sirven para expresar emociones; por tanto, se sostenía que no puede predicarse de estos juicios verdad o falsedad, con lo que se incurría en una posición escéptica sobre la existencia de razones morales objetivas. El mismo escepticismo estaba involucrado en la posición prescriptiva de Hare (1975), que concibe los juicios éticos como la expresión de la intención de que otros actúen de cierta manera, con lo que es tan inapropiado predicar de ellos verdad o falsedad como lo es hacerlo respecto de una orden o un mandato, con los que comparten la pertenencia al género de las prescripciones. Por último, otros autores, como John Mackie (1977) sostenían una teoría «del error» según la cual los juicios morales se refieren a hechos diferentes de actitudes subjetivas, pero como tales hechos no existen, los juicios que formulamos son sistemáticamente falsos.

En el plano de la *ética* juicios sobre la corrección o bondad moral de acciones e instituciones— también reinaba al comienzo de los años setenta una relativa *pax philosophica*.

de estos temas, dado el generalizado escepticismo meta-ético que implicaba que las cuestiones normativas no podían ser tratadas por una disciplina con pretensión de objetividad teórica, como la filosófica, y debían en consecuencia ser relegadas a la prédica de moralistas, políticos y santones. Entre los pocos que se atrevían a romper esta veda implícita, prevalecía una concepción que, como las distintas teorías meta-éticas que se mencionaron antes, también asociaba los juicios de valor con *items* subjetivos como preferencias o sensaciones: el utilitarismo. Esta concepción juzga a las acciones o instituciones por sus consecuencias respecto de un bien intrínseco, que, según algunas variantes (como en el caso de Bentham y, en forma calificada, de J. S. Mill), es el placer o la ausencia de dolor, y que, según otras (como ocurre con el presupuesto moral implícito en la teoría económica del bienestar), es la satisfacción de deseos o preferencias. El utilitarismo es egoísta si toma en cuenta sólo el placer o la satisfacción de deseos del agente, y es universalista (como ocurre con Bentham y la economía del bienestar) si toma en cuenta el placer o la satisfacción de las preferencias de todos los miembros del grupo relevante. Esta doctrina también se bifurca en utilitarismo de actos o de reglas, según se aplique el principio de utilidad —que prescribe la maximización del bien intrínseco— directamente a las conductas individuales o a las reglas, prácticas o instituciones sociales (sean positivas o ideales) que a su vez sirven para evaluar acciones —aunque autores como Lyons (1970) y Hare (1981) mostraron que el utilitarismo de reglas, bajo ciertas condiciones, es equivalente al de actos—. Mientras el utilitarismo positivo, defendido por la mayoría de los filósofos que se enrolan en esta corriente, prescribe maximizar la felicidad, el negativo, defendido por ejemplo por Karl Popper, prescribe minimizar la miseria. Mientras el utilitarismo clásico toma en cuenta la maximización del bien intrínseco independientemente del número de personas que gozan de él, el utilitarismo «del promedio» divide el bien intrínseco por el número de sus beneficiarios.

Algunos autores, como Singer (1979) Smart (1973) y Glover (1977) hicieron un trabajo sumamente valioso al mostrar una serie de consecuencias que se seguían del principio de utilidad, una vez que, por ejemplo, se superaban ciertos prejuicios como la distinción entre actos y omisiones y entre seres humanos y otros seres sensibles. Pero buena parte de las controversias que se daban en este plano de la ética normativa a comienzos de los años setenta eran internas entre estas variedades del utilitarismo. Se producían pocos desafíos a la concepción utilitarista misma, ya que, en una era de escepticismo meta-ético, se consideraba que tal concepción era la más económica en materia de presupuestos metafísicos: al fin y al cabo el utilitarismo sólo partía de un principio único y simple, mientras que el resto era un cálculo de consecuencias sobre la base de hipótesis empíricas, lo que satisfacía a la mentalidad cientificista y tecnológica prevaleciente. Es más, el principio de utilidad estaba relacionado intrínsecamente o bien con deseos o con sensaciones, lo que parecía satisfacer al relativismo meta-ético dominante (aunque, en realidad,

había un salto muy grande entre pretender reducir los juicios éticos a la expresión o descripción de deseos y emociones —como hacía el subjetivismo o el no-descriptivismo meta-ético— y pretender que los juicios éticos prescriban maximizar la satisfacción de deseos o la expansión de ciertas sensaciones —como propone el utilitarismo—. De hecho, el único débil competidor del utilitarismo era una doctrina normativa que también toma como dato moral básico los deseos o decisiones de la gente, una vez sacralizados el orden social y el natural: me refiero al libertarianismo —como el de F. Hayek (1979, vol. I, c. 2)—, el que, luego de adscribir al cosmos el orden del mercado y de la propiedad privada, pretende que los restantes arreglos sociales estén basados en el consentimiento y las decisiones de la gente.

En 1971 las aguas tranquilas de la filosofía moral y política fueron violentamente agitadas por la aparición de la obra de John Rawls *Teoría de la justicia* (1979). Sin hacer mayores referencias al consenso filosófico prevaleciente en los círculos académicos de ese momento, pero sin duda expresando ideales y aspiraciones del ambiente cultural de la sociedad norteamericana de la década precedente, Rawls dejó de lado los presupuestos en que se fundaba aquel consenso.

En materia meta-ética, Rawls asumió que las razones morales no pueden estar fundadas en deseos e intereses del agente, ya que acudimos a ellas precisamente cuando tales deseos e intereses determinan un curso de acción insatisfactorio y deben ser neutralizados. El planteamiento de Rawls, como él mismo se complace en recalcar, es de inspiración kantiana y sus blancos principales de ataque son el utilitarismo y el intuicionismo. Contra el primero defiende, siguiendo a Kant y concordando en esto con el intuicionismo, una posición deontológica según la cual la corrección moral de un acto no deriva de su contribución a maximizar un bien intrínseco. Sin embargo, advierte que el intuicionismo, a diferencia del utilitarismo, exhibe una grave deficiencia al endosar una pluralidad de principios morales sin contar con un método constructivo para decidir los conflictos entre ellos, recurriendo a la intuición frente a casos particulares para adoptar la solución prescrita por algunos de los principios en pugna.

Rawls presentó un complejo aparato meta-ético para fundamentar principios de justicia respecto de las instituciones sociales, o sea, principios que determinan derechos y deberes en el marco de la estructura básica de una sociedad y la distribución apropiada de los beneficios y cargas de la cooperación social. En primer lugar, adscribe explícitamente su teoría a la tradición contractualista de Rousseau y Kant, advirtiendo que, por supuesto, no se trata de endosar la tesis, seguramente falsa, de que en un momento histórico determinado los hombres convinieron establecerse en sociedad y crear un gobierno. Se trata, por el contrario, de establecer si habría ciertas condiciones en que los hombres prestarían hipotéticamente su consentimiento unánime a determinadas formas sociales de organización. Rawls plasma esta idea a través de una concepción de

justicia a la que denomina «justicia como equidad» *(justice as fairness):* según ella, los principios de justicia válidos son los que se elegirían a través de un procedimiento equitativo. Específicamente, Rawls sostiene que tales principios son los que elegirían seres libres y puramente racionales si estuvieran en una posición de igualdad. Esto presupone una concepción de las personas morales de acuerdo con la cual ellas se caracterizan por tener capacidad para elegir y materializar planes de vida y para desarrollar un sentimiento de justicia. También se presupone que las personas son independientes y separadas entre sí, y que en consecuencia el mal que sufra una no puede compensarse *per se* con el beneficio de otra.

Para representar las condiciones relevantes para la elección de principios de justicia, Rawls imagina una situación ficticia a la que llama «posición originaria». Ésta es una reunión imaginaria de seres puramente racionales y auto-interesados, que son libres para decidir e iguales, que se encuentran tras un «velo de ignorancia» que les impide conocer los hechos particulares respecto de sí mismos —sus talentos, posición social, raza, fines últimos, preferencias, etc.— y de su sociedad, pero no acerca de las leyes generales de índole social, y que deben decidir por unanimidad cuáles son los principios que van a regir para juzgar las instituciones básicas de su sociedad. Hay algunos otros rasgos importantes que definen, según Rawls, la posición originaria. Una postulación es que los participantes se encuentran en lo que Rawls llama «circunstancias de justicia», o sea, las circunstancias que, siguiendo a Hobbes y Hume, hacen que tenga sentido ocuparse de la justicia (no debe haber ni gran escasez de bienes ni gran abundancia; los hombres deben ser aproximadamente iguales en poderes físicos y mentales, deben ser vulnerables frente a los ataques de otros, etc.). También Rawls postula que los participantes en la posición originaria no deben ser envidiosos sino puramente auto-interesados. Si bien tales participantes desconocen qué es para ellos lo bueno (no saben nada acerca de sus planes de vida), quieren obtener lo máximo posible de ciertos «bienes primarios», como derechos y libertades, oportunidades y poderes, ingreso y riqueza, que son cosas que es mejor tener en la mayor cantidad posible cualquiera sea el plan de vida finalmente elegido. Los principios adoptados en la posición originaria deben satisfacer ciertas propiedades formales (muchas de ellas enunciadas por filósofos como Kant, y, contemporáneamente, Hare) como las de generalidad, universalidad, publicidad, completitud y carácter justificatorio final. También es importante que los miembros de la posición originaria asuman el compromiso de atenerse a los principios aceptados por unanimidad una vez que se levante el velo de ignorancia.

Rawls supone que, dadas las condiciones de estricta racionalidad y de auto-interés estipuladas como parte de la posición originaria, la elección de ciertos principios de justicia puede demostrarse como la conclusión de un teorema de la teoría formal de las decisiones. Adicionalmente, Rawls sostiene que esa elección debe ser el resultado de un *equilibrio reflexivo* entre ciertos principios generales e intuiciones acerca de la justicia

o injusticia de soluciones para casos particulares, que se obtiene abandonando las intuiciones que no pueden justificarse mediante un sistema de principios plausibles y reformulando los principios que no permiten respaldar a las intuiciones más fuertes.

En *Teoría de la justicia* se desarrolla una compleja y dispersa argumentación dirigida a mostrar que en las condiciones mencionadas de la posición originaria, las partes elegirían necesariamente dos principios de justicia sobre un variado menú de otros principios, en el que figuran el utilitarismo clásico y el del promedio, el intuicionismo, el egoísmo, etc. El peso principal de esa argumentación esta centrado en el *maximin* (abreviación de los términos latinos *maximun minimorum*), que es una regla de racionalidad que prescribe que en situaciones de incertidumbre es racional elegir aquel curso de acción cuya alternativa peor sea la menos mala comparada con las alternativas peores de otros cursos de acción. Esta regla lleva, según Rawls, a preferir sus dos principios de justicia sobre sus competidores. Estos principios, que están ordenados en una jerarquía lexicográfica (que implica que no puede empezar a materializar el segundo si no se satisface el primero) son los siguientes: *Primer principio:* Cada persona debe tener un derecho igual al sistema total más extenso de libertades básicas (de conciencia, de palabra, contra detenciones arbitrarias, de voto, etc.) que sea compatible con un sistema similar de libertades para todos. *Segundo principio:* Las desigualdades sociales y económicas deben ser dispuestas de modo tal que satisfagan estas dos condiciones: *a*) deben ser para el mayor beneficio de los que se encuentran en una posición social menos aventajada (el llamado «principio de diferencia»), y *b*) deben adjudicarse a funciones y posiciones abiertas a todos bajo condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades. Rawls sostiene que estos dos principios son preferibles, bajo el *maximin,* sobre, por ejemplo, el principio de utilidad, en cualquiera de sus variantes, asumiendo la separabilidad de las personas, ya que la combinación de tales principios aseguran a las partes un mínimo aceptable en la peor situación que de ningún modo está garantizado por el utilitarismo.

Rawls imagina una secuencia en cuatro etapas en las que el «velo de ignorancia» se va levantando progresivamente, y con mayor conocimiento de hechos generales y particulares sobre la sociedad y sobre sí mismos los seres de la posición originaria van eligiendo, sobre la base de los principios de justicia, principios constitucionales, reglas legislativas y decisiones judiciales y administrativas en casos particulares. También Rawls avanza una concepción de lo bueno fundada en la materialización de planes racionales de vida. La obra de este autor incluye asimismo discusiones sobre una enorme variedad de otros tópicos, entre ellos cuestiones de psicología moral. Una de sus preocupaciones es mostrar que una sociedad regida por sus principios de justicia sería una sociedad estable, produciéndose un efecto de realimentación que tiende a reforzar la adhesión a tales principios.

Así como hay muy pocos filósofos que hayan escrito sobre la obra de Rawls que no la consideren la contribución más importante a la filo-

sofía moral y política producida en las últimas décadas, hay también muy pocos filósofos que se hayan ocupado de ella sin someterla a críticas muy severas. Se han objetado sus presupuestos meta-éticos —la falta de claridad y las tensiones entre su contractualismo, el recurso a la posición originaria, y al equilibrio reflexivo—; se ha criticado su deontologismo, tanto en lo que hace a la plausibilidad de derivar principios de justicia sin una concepción de lo bueno como en lo que hace a la posibilidad de que Rawls sea incoherente e introduzca de contrabando una concepción de lo bueno; se ha impugnado la forma en que Rawls construye la situación de decisión ideal; se ha objetado la derivación de los principios de la posición originaria tal como Rawls la ha diseñado; se han cuestionado los principios mismos independientemente de su fundamento; se ha criticado la prioridad del primer principio sobre el segundo, etc.

Pero hoy, a casi dos décadas de distancia, podemos hacer un balance más global de la contribución de esta obra al curso de la filosofía moral y política ulterior, incluyendo la obra más reciente del propio Rawls.

1. En el plano meta-ético se han producido al menos cuatro interpretaciones acerca de cuál es el fundamento principal al que acude Rawls para adscribir objetividad a sus principios. Cada una de estas cuatro variantes no sólo han sido objeto de discusiones respecto de la obra de Rawls sino que han servido para elaboraciones ulteriores, en algunos casos por parte de autores que pretenden distanciarse explícitamente de Rawls.

a) La primera línea de análisis es la que se toma en serio la dimensión «contractualista» de la teoría de Rawls, pretendiendo que sus principios adquieren objetividad gracias a que serían consentidos por todos en ciertas condiciones ideales. Esta posibilidad ha sido objeto de una crítica profunda por parte de Dworkin (1975) quien, en síntesis, sostiene que un consentimiento hipotético sólo puede proveer una justificación hipotética de un curso de acción, y no una categórica como la que necesitamos antes de decidir actuar (aquí hay un curioso paralelo con la crítica que merece, en el campo de la filosofía del derecho, el recurso a la norma básica hipotética de Kelsen para justificar decisiones judiciales reales y no, como el pretendido, meras conclusiones hipotéticas de los juristas teóricos —Nino, 1985—).

A pesar de estas observaciones, la línea contractualista, que ya había sido adoptada antes por autores como Buchanan y Tullock (1962) fue desarrollada ulteriormente por autores como Scanlon (1982), quien considera que los principios de justicia válidos son aquellos que no sería razonable rechazar como base de un acuerdo general, informado y no compulsivo.

b) La segunda línea de posible fundamentación meta-ética está dada por la derivación de los principios como un teorema en la teoría de las decisiones racionales a partir de la maximización del auto-interés. Ésta es una línea atractiva, pues parece poder aprovechar todo el desarrollo formal que se ha dado en el contexto de la teoría de las decisiones racio-

nales y de la elección colectiva (cf. p.ej., Harsanyi, 1977), que a su vez ha tenido una amplia aplicación en la economía, el análisis económico del derecho y la ciencia política. Sin embargo, esta alternativa teórica se enfrenta también con dificultades muy severas: en primer lugar, desde el punto de vista exegético de Rawls, es sumamente dudoso que constituya la fundamentación real de sus principios de justicia, ya que, como bien lo ha mostrado Hare (1975), la combinación entre el auto-interés y el «velo de ignorancia» es funcionalmente equivalente al requisito de imparcialidad, generalmente asumido por las construcciones del observador ideal. Esto mostraría que, efectivamente, la posición originaria, con tales presupuestos de auto-interés y de ignorancia de la referencia del prefijo «auto», es un recurso heurístico para visualizar más fácilmente las implicaciones del punto de vista de imparcialidad. En un plano más substancial, el recurso al auto-interés para justificar principios éticos es desconcertante, puesto que una mínima comprensión de las funciones del discurso moral indica que están asociadas con la necesidad de neutralizar el auto-interés para salir de la encerrona de situaciones como las del «dilema de los prisioneros», tal como he alegado en *Ética y derechos humanos* (Nino, 1989) y se muestra en algunos análisis recientes como el de Hollis (1977).

A pesar de estas objeciones, esta línea ha sido desarrollada últimamente con enorme refinamiento intelectual por Gauthier (1986). Este autor también recurre como Rawls a la idea de un acuerdo hipotético, pero este acuerdo es entre seres racionales que buscan maximizar su utilidad, no calificada en este caso por un velo de ignorancia que convierte al auto-interés en una consideración imparcial de los intereses de todos. Según Gauthier, los individuos racionales deben buscar una estrategia que les permita maximizar su utilidad en situaciones de interacción. Sostiene este autor que, para evitar situaciones del tipo del «dilema de los prisioneros», los individuos racionales deben adoptar una disposición a cooperar con otros que sea tan traslúcida como para ser detectada por los demás y ser así elegidos como copartícipes de esquemas cooperativos. Para ello los individuos racionales deben advertir que, para maximizar su utilidad, no deben adoptar una estrategia que procure directamente maximizar tal utilidad sino sólo una maximización restringida de ella. Un maximizador restringido es alguien que está dispuesto a basar sus acciones en una práctica si la utilidad que él espera de ello, si todos hicieran lo mismo, no fuera menor que la utilidad que esperaría si no hubiera cooperación. Según Gauthier la cooperación debe partir de la satisfacción de una variante de la «cláusula cautelar de Locke», que le prohibe a uno mejorar su propia situación mediante una interacción que empeore la situación de otra persona. Sostiene este filósofo que personas racionales, bajo las condiciones apuntadas, llegarían a un acuerdo que implique que la distribución de los beneficios de la cooperación debe ser tal que no haya ninguna otra distribución también racionalmente aceptable por todos, en la que la concesión relativa máxima que alguien debe

hacer sea menor (este es el principio que Gauthier llama de «la concesión relativa *minimax*»). Este principio sirve a las personas racionales tanto para llegar a un acuerdo como para cumplirlo. Esta construcción ha sido, previsiblemente, cuestionada por estar atrapada en un dilema en cierta medida análogo al que luego veremos acucia al propio Rawls respecto del valor de la autonomía: o bien la construcción no tiene ningún presupuesto moral, en cuyo caso no se ve por qué el principio al que arriba Gauthier es un principio moral y no un mero *modus vivendi* prudencial (lo que se vincula con la duda de si no es mejor, desde el punto de vista del auto-interés, que adquirir la disposición a cooperar adquirir la disposición a simular eficazmente que se tiene la disposición a cooperar mientras se está alerta frente a la posibilidad de que la no-cooperación sea en términos netos más beneficiosa), o, si no, se incurre en algún presupuesto moral no justificado con lo que la teoría deja de apelar puramente a razones de auto-interés, presupuesto moral que parece estar dado por la cláusula cautelar de Locke, muy cercana al principio que en otro lugar he llamado de «inviolabilidad de la persona» (Nino, 1989a) y a la segunda formulación del imperativo categórico de Kant.

c) La tercera vía de interpretación de las bases meta-éticas de Rawls está constituida por su apelación a las intuiciones como base del método que él llamó «equilibrio reflexivo». Aquí también se han levantado dudas sobre la solidez de este fundamento en el caso de que fuera decisivo para sostener los principios de Rawls. ¿Por qué deberíamos tomar en cuenta como dato básico para nuestro razonamiento moral intuiciones que pueden no ser más que prejuicios originados en nuestro condicionamiento social? Sobre todo si, como bien aclara Dworkin (1986), Rawls no adopta un modelo «natural» de las intuiciones, según el cual ellas reflejan una realidad moral ulterior, sino un modelo «constructivo» en el que las intuiciones de uno mismo y de los demás cuentan por sí mismas y no por su valor representativo como elementos básicos para construir el sistema moral. ¿En qué esta basada la plausibilidad independiente de los principios que deben ponerse en equilibrio con las intuiciones, si es que los otros elementos aparentemente fundadores —el contrato y la posición originaria— están fundados ellos mismos, según esta interpretación, en las intuiciones? De este modo parecería que contamos sólo con convicciones intuitivas, o sea, con juicios morales positivos, como datos básicos para elaborar un sistema moral.

El que ha desarrollado ulteriormente esta idea es el mismo Dworkin (1981a): él sostiene que en materia de justicia, el valor de la integridad colectiva y la responsabilidad política de los funcionarios imponen llegar a una consistencia articulada con los juicios y decisiones formuladas en el pasado y contemporáneamente por otros miembros de la sociedad —sobre todo los órganos del Estado—, tratando de justificar nuestras propias decisiones y juicios de justicia en aquellos principios que permitan, en primer lugar, justificar las decisiones y juicios de los demás y sean además los más aceptables desde un punto de vista ideal. Como veremos

más tarde, este planteamiento no está demasiado alejado de lo que últimamente Rawls sostiene de forma explícita. De cualquier modo se hace merecedor de reservas que he expresado en otra ocasión: ¿cómo supera este enfoque los problemas habituales del relativismo? ¿cómo puede haber principios que sean mejores o peores desde el punto de vista de una moral crítica si están sometidos a la restricción de que deben justificar juicios positivos que pueden ser aberrantes desde el punto de vista de esa moral crítica? ¿cuál es el criterio para dirimir los conflictos entre juicios contradictorios? ¿el valor de la integridad intersubjetiva —que por cierto no es sometido él mismo al test de la «consistencia articulada»— puede ser defendido como valor supremo sin incurrir en una concepción holista del *status* moral de la sociedad? Últimamente, sin embargo, la apelación a las convicciones intuitivas en cuestiones morales parece estar ganando apoyo, sea sobre la base de un enfoque coherentista de la verdad, como en el caso de White (1989) sea en conexión con un realismo moral que va reuniendo adeptos, como se muestra en el libro de Brink (1989), sea en relación con el convencionalismo relativista implícito en el movimiento comunitario que luego mencionaré.

d) La última vía de fundamentación meta-ética que puede rastrearse en la obra de Rawls es la puramente kantiana que trata de apoyar los principios morales y de justicia substantivos en presupuestos necesarios del razonamiento o del discurso moral. Según esta interpretación, la posición originaria, de la que el contrato hipotético es sólo un componente, no tienen fuerza justificatoria independiente sino que sirve como recurso heurístico para detectar los presupuestos necesarios del razonamiento moral, como una concepción de la persona que incluye las ideas de separabilidad y autonomía, la exigencia de imparcialidad —representada, como vimos, por la combinación de auto-interés y el «velo de ignorancia»—, las restricciones formales —universalidad, generalidad, etc.— a los principios morales. Tampoco las intuiciones en equilibrio reflexivo tienen fuerza justificatoria independiente sino que, en todo caso, pueden servir de indicios para determinar la operatoria de presupuestos y constricciones del razonamiento práctico de los que tal vez no somos conscientes.

Muchos autores, incluyendo quien esto escribe (Nino, 1989a), han intentado desarrollar esta línea, sea apoyándose en la interpretación de Rawls o en forma paralela a Rawls. Nagel, por ejemplo, en un trabajo de considerable valía (1975), ha mostrado que los deseos motivados, aun cuando sean auto-centrados, están fundados en razones que tienen una estructura atemporal e impersonal, que determina tanto la posibilidad de la prudencia como del altruismo. En obras posteriores (Nagel, 1986), Nagel ha modificado parcialmente esta idea de que el punto de vista personal presupone necesariamente un punto de vista impersonal, para enfatizar la existencia de tensiones entre ambos puntos de vista, lo que conduce a admitir razones relativas, por ejemplo de autonomía, en el marco de una moral impersonal. La primera línea adoptada por Nagel ha sido

seguida por otros autores como Bond (1983), Locke (1982), y Darwall (1985). Gewirth (1978) ha intentado derivar un principio de justicia, el «principio de la consistencia genérica» *(actúe de acuerdo con los derechos de los afectados por sus actos tanto como de sus propios derechos),* no de la estructura del razonamiento práctico, sino de la acción intencional. Este autor sostiene que toda acción intencional tiene una estructura normativa y presupone la valoración de la libertad y de los recursos necesarios para realizar la acción; mediante ciertos presupuestos formales, como el de universalidad, Gewirth cree derivar su principio de consistencia genérica que implica el reconocimiento de los derechos no sólo del agente sino de todos los posibles afectados por su acción. Diversos autores (Regis, 1984) han señalado deficiencias en la derivación de Gewirth. Parece claro que hay un problema relacionado con el nivel de generalidad de la descripción de la acción y de sus precondiciones bajo la cual es valorada por el agente, aun admitiendo la universalización de tal valoración: ¿cómo se decide si lo que el agente valora son las precondiciones para realizar la acción de argumentar filosóficamente, de hablar en castellano, de hablar, o cualquier clase de acción?

Este inconveniente que aqueja a todo intento, incluido el de John Rawls en *Teoría de la justicia,* de fundar la moral en los presupuestos de algún aspecto universal y abstracto de la naturaleza humana como el razonamiento práctico o la acción intencional se hace eco de la objeción a Kant, entre otros por Hegel, de que ello proporciona una base demasiado endeble para derivar principios morales substantivos. Quizá las cosas son distintas si se amplía algo la base de sustentación y se toma en cuenta no sólo la estructura del razonamiento o de la acción individuales sino también cómo ella se refleja y se completa en una práctica social como es la de la discusión: tal vez lo que se pierda en relativización (ya que hay que admitir alguna variabilidad en esos presupuestos a través de diferencias culturales) pueda ganarse en riqueza para derivar conclusiones substantivas. Ésta es la línea seguida entre otros por Ackerman (1980), quien propone determinar soluciones coincidentes con un liberalismo igualitario a partir de una situación de conversación no dominada, controlada por un principio de neutralidad que excluye cualquier alegato de superioridad de algún participante o de alguna concepción del bien sustentada por ellos. Esta construcción converge con los intentos, desde otra tradición filosófica, de filósofos como Apel (1991) y Habermas (1985), quienes pretenden derivar principios de justicia de la interacción comunicativa, moldeada por el esquema de una situación ideal de comunicación. Lo que no está claro en los autores de una y otra tradición que siguen esta línea de pensamiento, es hasta qué punto el resultado de una discusión real constreñida por las exigencias procesales del caso es *constitutiva* de los principios morales substantivos o si, en cambio, tiene un mero valor epistémico, constituyéndose los principios a través de los presupuestos y no de los resultados de la práctica de la discusión. Parece que sólo con la segunda alternativa, que no aparenta ser la más

favorecida por los autores en cuestión, se puede dar cuenta del hecho de que el objeto de la misma discusión son principios de justicia que las partes alegan como válidos, lo que no sería posible si esa validez dependiera del resultado de la discusión (Nino, 1989b).

2. Desde el punto de vista ya no de la meta-ética sino de la ética normativa la obra de Rawls ha provocado también considerables repercusiones en estas dos últimas décadas, determinando no sólo análisis críticos y construcciones alternativas sino también una infinidad de trabajos sobre temas específicos de ética normativa, que antes estaban relativamente abandonados, como la justificación de la pena, la fundamentación de la propiedad, la legitimidad del aborto y de la eutanasia, los alcances de diversos derechos como el de la propiedad, la libertad de expresión, los presupuestos morales de las relaciones internacionales, la ética del mercado económico, etc. No es que los dos principios de justicia de Rawls sean extremadamente originales: son casi la transcripción *verbatim* del artículo 6 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución Francesa, y expresan el anhelo de combinar la libertad con la igualdad expresado por tantos pensadores y políticos en las épocas de resurgimiento idealista, como la de los años sesenta que acompañaron la elaboración de la obra mayor de Rawls.

El fervor con que los principios de justicia de Rawls fueron discutidos en estas dos décadas está dado por la fuerza que les otorga un aspecto de la estrategia meta-ética de Rawls oculto detrás del aparato justificatorio cuya complejidad acabamos de revisar brevemente: el hecho de que esos principios aparecen —cualesquiera sean las finezas de la derivación formal— como la conclusión natural una vez que se satisface la exigencia central del espíritu liberal: *la toma de distancia* respecto de las convenciones sociales y los procesos naturales y las distribuciones arbitrarias de beneficios y perjuicios, desgracias y fortunas que surgen de tales convenciones y procesos. Rawls intenta seriamente esa toma de distancia y trata de derivar sus principios con lo poco que queda una vez que se abstraen las determinaciones de la cierta sociedad y ciertos procesos naturales: básicamente una concepción de las personas como capaces de valorar —tanto en lo que hace a las cuestiones intersubjetivas de justicia como en lo que se refiere al significado de su propia vida— y como independientes y separadas entre sí.

La abstracción de convenciones sociales, como las que determinan la distribución de la propiedad, las jerarquías sociales, la adscripción de responsabilidad por ciertas clases de actos pero no por otras, y de los procesos naturales, como los que generan la propagación de talentos, de enfermedades, etc. parecía ser suficiente para dejar girando en el vacío a aquellas corrientes conservadoras, incluyendo al llamado «libertarianismo» o «liberalismo conservador», que se apoyan pesadamente en tales convenciones y procesos. Sólo el talento argumental de un Nozick, demostrado en su famosa obra *Anarquía, Estado y Utopía* (1974) pudo oscure-

cer el hecho de que su defensa del libertarianismo frente a las consecuencias de esta toma de distancia, que si bien está apoyada en la aguda detección de dificultades serias en algunos puntos de la argumentación del liberalismo igualitario, y especialmente de Rawls mismo, desde la perspectiva constructiva está más fundada en presupuestos no justificados y en interrogantes que en la articulación de razones y conclusiones. Nozick acepta el mismo postulado de Rawls de separabilidad e independencia de las personas y la consiguiente concepción deontológica de los derechos como restricciones laterales a la persecución de diversos fines, incluyendo objetivos colectivos valiosos. Pero precisamente por ello sostiene que teorías como la de Rawls son infieles a sus propios postulados ya que el considerar, por ejemplo, a los talentos naturales, por no ser merecidos, como «patrimonio común de la sociedad» violenta esa idea de separabilidad, y que las redistribuciones estatales que son necesarias para satisfacer el principio de diferencia infringen las restricciones laterales a la acción impuestas por los derechos individuales bajo una óptica deontológica. Nozick parte precisamente de un conjunto de derechos naturales a la manera de Locke para tratar de mostrar, contra el anarquismo, cómo un Estado mínimo podría haber emergido a partir de acuerdos consensuales de los individuos sin violar los derechos de nadie mediante un proceso análogo al de la «mano invisible» (ya que un resultado deseable es producido a partir de actos que tienen otras intenciones), pero sostiene que la generación de un Estado más que mínimo no puede darse sin violar necesariamente los derechos de los individuos sujetos a él. En estas consideraciones Nozick rechaza la idea de principios de justicia «finalistas», que hacen depender la justicia de una distribución de la conformidad de un estado de cosas con cierta estructura o meta (tal como los principios de justicia de Rawls o el utilitarista); también rechaza principios de justicia «pautados» que hacen depender la justicia de una distribución de una circunstancia como el mérito, el talento o la industriosidad. Nozick defiende principios de justicia «históricos», que hacen depender la justicia de una distribución de cómo ella se ha producido históricamente (acusa, por ejemplo, a Rawls, de que sus principios de justicia asumen que los bienes son como «maná del cielo», que se producen mediante un proceso que no tiene implicaciones respecto de la titularidad de esos bienes). Nozick llama a su teoría «la teoría de los títulos» y la caracteriza a través de tres principios componentes: Primero, el principio de la adquisición inicial de las posesiones, que está basado en el presupuesto de que poseemos nuestros propios cuerpos y sus capacidades y los objetos con los que mezclamos nuestra actividad una vez respetado algo así como la cláusula lockeana de que queden objetos en suficiente cantidad y calidad para los demás (aunque este es un punto en que las preguntas de Nozick son más abundantes que sus respuestas). En segundo lugar, el principio de transferencia de posesiones que legitima aquello que adquirimos por consentimiento de los demás (lo que hace ilícito interferir, por ejemplo, con la apropiación que hace el basquetbolista Wilt Chamber-

lain del dinero que pagan los espectadores para verlo jugar). Tercero el principio de rectificación, que prescribe rectificar las irregularidades basadas en la satisfacción de los principios anteriores. Por cierto que los dos primeros principios toman la suficiente distancia de la práctica social para que el tercer principio tenga una potencialidad revolucionaria muy diferente al uso conservador que se ha hecho de la obra de Nozick. Pero uno de los aspectos en que se muestra que la distancia que asume Nozick respeto de las convenciones sociales y los procesos naturales es insuficiente, de acuerdo con las exigencias del liberalismo, está dado por el hecho de que en su concepción del alcance de los derechos y de su violación se asume implícitamente que esta última no puede ser por omisión y que el primero no está, por consiguiente, relacionado con deberes positivos, lo que concuerda con convenciones sociales que inciden en los presupuestos normativos de la adscripción de efectos causales a las conductas. Si Nozick hubiera adoptado la distancia crítica que corresponde al liberalismo en su análisis de este punto, se tendría que haber preguntado si no hay una violación de derechos por omisión y una infracción de los dos primeros principios cuando se obstaculiza o por los menos no se facilita que alguien ejerza su talento o industria sobre algo que él necesita pero que otro posee o cuando alguien rehúsa contratar a quien tiene necesidades más acuciantes pero tal vez menos talento que quien resulta contratado. Cuando asumimos la posibilidad de que las omisiones causen daño a terceros, una vez superadas las convenciones sociales que excluyen esa posibilidad, ya no es tan claro que la falta de consentimiento del agente del curso de acción que hubiera impedido ese daño sea un suficiente justificativo.

Ciertas objeciones de Nozick a Rawls y al liberalismo igualitario tienen, sin embargo, valor más duradero: por ejemplo, la comunidad de los talentos puede ser el inicio de una pendiente que conduce a la comunidad de los cuerpos (justificando por ejemplo los trasplantes forzados de órganos) con lo que queda planteada la pregunta de hasta dónde se justifica la abstracción de los procesos naturales y hasta dónde debe abarcar una concepción de la persona comprometida con la toma de distancia liberal.

El utilitarismo también pareció duramente golpeado por la concepción de las personas adoptada por la teoría rawlsiana, especialmente por el presupuesto de la separabilidad e independencia entre tales personas. Parece ilevantable la acusación de que las compensaciones interpersonales de beneficios y perjuicios que admite el utilitarismo implica tratar a los distintos individuos que son parte de un grupo social como si fueran partes del mismo cuerpo o estadios de la vida de una persona, proyectando, como dice Rawls, el procedimiento de decisión prudencial de un solo individuo, a la decisión moral respecto de la sociedad en conjunto. Sin embargo, Parfit (1984) ha encontrado una forma ingeniosa de reducir el impacto de ese cargo: defiende una teoría de la identidad personal según la cual ésta, por depender no de una característica esencial sino

de procesos psicológicos y físicos de continuidad y contigüidad, no es una cuestión de «todo-o-nada» sino gradual. Esto hace que la identidad personal se diluya a lo largo de la misma vida de una persona. Según Parfit esto le da a tal identidad, y a su contra-cara que es la separación entre personas, menos relevancia para la distribución. Sin embargo, el argumento parece más efectista que genuino, ya que, como el propio Parfit reconoce al pasar, también está la posibilidad de ampliar el alcance de los principios de distribución, en lugar de reducir su peso, y aplicarlo también a distintos estadios de una misma vida.

También el presupuesto de autonomía de la construcción rawlsiana sirve para poner en crisis otro aspecto del utilitarismo: frente a la tensión, distintiva de las éticas liberales, entre los valores de imparcialidad, autonomía y supremacía de la moral, el utilitarismo prácticamente hace desaparecer la autonomía al reconocer la supremacía absoluta de razones morales de imparcialidad, que generan permanentemente obligaciones frente a los demás, cuyos intereses tienen igual peso que los del agente. Sheffler (1982) ha reconocido el problema del utilitarismo y ha intentado resolverlo mediante la admisión de lo que él llama «una prerrogativa centrada en el agente», que provee a los agentes de razones relativas para dar un mayor peso a sus propios intereses que a los de los demás en el balance de daños y beneficios resultantes de sus actos. Sin embargo, esta solución se presenta como puramente *ad-hoc* si no se discute profundamente la concepción de la persona y de la sociedad que provoca la tensión entre los tres parámetros liberales antes mencionados.

Era también previsible que el marxismo fuera a embatir contra la distancia que Rawls y el liberalismo en general adoptaba entre la teoría política y la práctica social. Autores como Fisk, Miller y Barber (cf. Daniels, 1975) pusieron de manifiesto de entrada que esa distancia oscurecía la importancia de las nociones de clase social y de lucha de clases para comprender la realidad social e inferir principios normativos apropiados. De cualquier modo, no es muy claro que el discurso marxista se mueva en el mismo plano que el de Rawls, ya que ha sido un motivo de discusión interesante en el contexto del emergente «marxismo analítico» si el marxismo defiende principios objetivos de justicia, como sostiene, entre otros, Elster (1985) o si adopta una posición meramente relativista de acuerdo con la cual cada estructura de producción genera sus propios principios de justicia y por tanto el discurso en términos morales es una ilusión, tal como sostienen autores como Miller (1984). Esto se relaciona con el análisis que se ha hecho recientemente del concepto marxista de explotación, por ejemplo por autores como Roemer (1982), que está dirigido en parte a mostrar cuál es la relevancia moral de ese concepto.

Mientras tanto en el campo del liberalismo igualitario se desarrollaron otras controversias motivadas en parte por la obra de Rawls. Uno de los temas más interesantes se refiere a la cuestión de cuál debe ser la dimensión en que un principio de distribución igualitaria debe operar. Rawls sostenía, como vimos, que esa dimensión estaba dada por los «bie-

nes sociales primarios» —como las libertades públicas o el ingreso económico—, pero esto, que privilegia la *elección* de planes de vida sobre la *materialización,* puede ser visto como un fetichismo, ya que lo que importa a la gente es la satisfacción del plan de vida elegido y, en consecuencia, la igualación en esa dimensión. Los autores liberales que defienden la igualación en la dimensión de las oportunidades de elección de planes de vida —sea en términos de bienes primarios, como Rawls, recursos como Dworkin (1981b), o capacidades como Sen (1985)— no han dado todavía argumentos concluyentes en defensa de su posición, no obstante la magistral crítica de Dworkin a la posición contraria (crítica que está basada fundamentalmente en las paradojas que acarrea tomar en cuenta la igualación en la satisfacción de preferencias cuando tales preferencias incluyen también las de índole personal). Aunque éste es un tema muy complejo para ser tratado en esta breve reseña, mi impresión es que las razones en favor de la igualación de los individuos en el plano de las oportunidades de elección de planes de vida dependen de la interpretación del valor de la autonomía que, aparentemente, es un presupuesto ineludible de una concepción liberal de la sociedad, como la que defiende Rawls.

Este último punto se conecta con otros que son objeto del centro principal de discusión en los debates contemporáneos de filosofía moral y política. El deontologismo de autores liberales como Rawls comenzó a ser objeto de un fuego cruzado que terminó haciendo mella en la confianza de los defensores del liberalismo. A partir de los años ochenta se fue constituyendo un movimiento de resurgimiento del antiguo pensamiento *comunitario,* detrás del cual asoma la influencia de Aristóteles y de Hegel, que objetaba la posibilidad de derivar principios de justicia y corrección moral, como pretendía Rawls, sin una concepción plena del bien. Las críticas asumían una de dos direcciones: o bien se objetaba a Rawls y a otros liberales deontológicos introducir una concepción del bien —seguramente fundada en el valor de la autonomía— por la puerta de atrás, desmintiendo su profesada neutralidad, o bien se criticaba el que, por no asumir una concepción del bien, la derivación de principios de justicia resultaba imposible (tampoco la concepción del bien puede ser de índole subjetivista como la del utilitarismo, que el propio Rawls parece adoptar en su obra mayor, ya que la satisfacción de preferencias no es un bien si las preferencias no están orientadas hacia algo que consideremos un bien independientemente de las mismas preferencias). Esto está asociado con el tema de la distancia entre ética individual y política y las prácticas sociales de una comunidad, ya que el comunitarismo sostiene, además, que una concepción del bien plausible, como la que es necesaria para derivar principios de justicia, está intrínsecamente conectada con las tradiciones, convenciones y relaciones personales que se dan en una sociedad y no puede inferirse de una concepción raquítica de la persona como la que presupone Rawls.

Uno de los voceros más claros de esta concepción comunitaria es Sandel (1982). Él critica especialmente el hecho de que Rawls no logra superar, a pesar de su intento a través de recursos tales como las circunstan-

cias de justicia, los bienes primarios y la motivación auto-interesada, la concepción kantiana de la persona como seres noumenales que están separados entre sí y de la comunidad a la que pertenecen, independientes de sus propios deseos e intereses y libres del flujo causal que determina a tales deseos e intereses. Sostiene Sandel que esta concepción de la persona no toma en cuenta la relevancia constitutiva que tiene la pertenencia a una comunidad para la identidad personal, lo que a su vez es lo único que puede salvar a Rawls de críticas como la de Nozick a su idea de la copropiedad social de los talentos. Por otra parte, al no tomar en cuenta la relevancia constitutiva de la comunidad, Rawls no advierte que la justicia, lejos de ser la primera virtud social, es una virtud remedial, pues opera cuando otras virtudes, como la fraternidad, fracasan. Otro exponente prominente del mismo movimiento comunitario es MacIntyre (1981), para quien el liberalismo es expresión de un grave desiquilibrio conceptual del discurso moral contemporáneo, producido por aceptar fragmentos del esquema conceptual pre-iluminista que estaban interconectados entre sí: según MacIntyre ese esquema incluía una tríada compuesta por la idea del hombre-tal-cual-es, la idea del hombre-como-debe-ser si realizaba su *telos* y un conjunto de preceptos que ayudaban a pasar de la materialización de la primera idea a la de la segunda; al abandonarse la concepción teleológica del hombre, junto al fundamento teológico de los preceptos, tales preceptos quedaron sin fundamento cierto y fueron presa de concepciones escépticas. La única manera de rescatar la moralidad de este estado de colapso y de la invitación de Nietzsche a abandonarla es retornando a la idea aristotélica de las virtudes, lo que requiere una concepción plena del bien, que a su vez requiere una comprensión narrativa de cómo la vida individual está engarzada con la evolución histórica de una comunidad particular. También Taylor (1977), apoyándose explícitamente en Hegel, cuestiona la idea liberal de que las obligaciones universales prevalecen sobre las que son contigentes a la pertenencia a una comunidad, lo que presupone una visión atomista de los seres humanos que ignora el carácter constitutivo de esa pertenencia para la identidad personal. Walzer (1981), por su parte, critica posiciones como las del Rawls por suponer que un filósofo puede llegar a conclusiones sobre lo que debe políticamente hacerse —conclusiones que tratan en general de materializar convenciendo a los jueces— sin participar en la inmersión en las convenciones, tradiciones y expectativas de una comunidad particular, como la que se produce a través de la práctica democrática. Por último, Williams (1985) sostiene que el conocimiento ético es imposible sin una serie de conceptos «densos» —como los de coraje, traición y crueldad— que proporcionan razones para actuar por vincular datos fácticos con valorativos; pero estos conceptos no pueden dominarse, según Williams, sin compartir los valores e intereses que son parte de la cultura y de las prácticas de una comunidad. A esta corriente comunitaria se le agregó una derivación del movimiento feminista, encabezado por Gilligan (1982), quien, siguiendo un modelo de investigación empírica

diseñado por Kohlberg, llegó a la conclusión de que la estructura del razonamiento moral —supuestamente descrito por autores como Rawls— no refleja el razonamiento moral femenino, que, según esta autora y otros, se acerca más al esquema propuesto por los autores comunitarios con su consideración de los vínculos y convenios particularizados.

Frente a este aluvión de críticas comunitarias la confianza del liberalismo, en la versión que había expuesto magistralmente Rawls, comenzó a debilitarse a mediados de los años ochenta. El mismo Rawls empezó a escribir artículos (Rawls, 1980, 1985, 1987a) y finalmente un nuevo libro por publicarse en los que parecía repetir las mismas frases que en *Teoría de la justicia* aunque con un aparente cambio del sentido general de su argumentación, al menos tal cual había sido interpretada por muchos admiradores y detractores.

Lo primero que pareció desaparecer en el «nuevo» Rawls es la toma de distancia entre la teoría política y la práctica social, la cual, como dije antes, parece el elemento distintivo del enfoque liberal. Ahora Rawls nos habla de que su intento se limita a tratar de buscar un «consenso sobrepuesto» *(overlapping consensus)* entre posiciones distintas que se dan en el marco de una cultura democrática dominada por el hecho del pluralismo. Para ello procura desenterrar —y la posición originaria es sólo un recurso heurístico para hacerlo— ciertas concepciones-modelos de la persona y de la sociedad que parecen ser compartidas por todos. Esta supresión de la distancia provoca por supuesto la duda de cómo Rawls puede eludir las consabidas dificultades del relativismo: ¿qué razones puede proveer para quienes no aceptan los presupuestos básicos de una cultura democrática? ¿cómo puede lograr el consenso entre quienes interpretan esos presupuestos —sobre todo la concepción de la persona— de modo diferente? ¿cómo puede impedir que se filtren en su construcción otras concepciones-modelos aceptadas por la sociedad que fundamentan posiciones como las del libertarianismo (por ejemplo, la adscripción de efectos limitados a las omisiones)?

A pesar de esta supresión de la distancia respecto de las prácticas sociales, Rawls se niega terminantemente a dar el paso que parece seguirse de ella y que los comunitaristas o bien le urgían a dar o lo acusaban de haberlo dado subrepticiamente: rehúsa fundamentar su teoría de la justicia en una concepción plena del bien —esté o no imbricada en tales prácticas sociales— enfatizando la neutralidad del liberalismo respecto de toda concepción del bien, aun la que es defendida por liberales como Kant y Mill y que está basada en los valores de autonomía e individualidad. De este modo, Rawls y Nagel (1987), defiende una especie de liberalismo de segundo nivel, que es neutral aun respecto del liberalismo que defiende el valor de la autonomía y la individualidad. La neutralidad de Rawls no está basada en un escepticismo ni un subjetivismo sobre concepciones del bien —como el subjetivismo que parecía estar implicado en su libro mayor— sino en la convicción de que la teoría política, para lograr consenso frente al hecho del pluralismo, ha de eludir la cuestión sobre qué concepción del bien es verdadera. Este paso de Rawls provoca, por

cierto, una serie de dudas. En primer lugar, es cuestionable que la construcción de Rawls sea neutral respecto del valor de la autonomía y la individualidad, cuando su concepción de la persona incluye precisamente la capacidad de elegir, revisar y renunciar a planes de vida y la de elegir principios de justicia y cuando presupone también la separabilidad de las personas frente al utilitarismo. En segundo término, quien defienda el valor de la autonomía personal puede sentirse perplejo por el hecho de que Rawls le diga que no va a cuestionar la plausibilidad de ese valor aunque no lo va a tener en cuenta en la construcción de los principios de justicia para plasmar las instituciones de una sociedad bien ordenada: ese defensor dirá que el valor de la autonomía tiene preeminentemente una dimensión intersubjetiva, la prohibición de interferir la elección de planes de vida de otros y de promover esa capacidad de elección, y que negarse a tomar en cuenta esa dimensión en el diseño de instituciones sociales implica, de hecho, rechazarla sin discutirla, ya que ella no se propone sólo para el ámbito doméstico. En tercer término, quienes rechazan el valor de la autonomía dirán que, en realidad, Rawls lo está aceptando implícitamente, sin discutirlo, mientras se proclama neutral respecto de él, ya que sus principios de justicia tienen exactamente las mismas implicaciones que las que se siguen de la aceptación de ese bien de la autonomía.

Lo más curioso de todo es cómo Rawls se las ingenia para suprimir la distancia entre filosofía política y prácticas sociales sin adoptar una cierta concepción del bien, como la que, según los comunitarios, está imbricada en tales prácticas sociales. Lo logra a través de una concepción de la filosofía política misma como separada de la filosofía moral y como imbuida de un propósito puramente práctico —el de buscar consenso— en lugar de preocupaciones metafísicas sobre la verdad de juicios morales o concepciones del bien. Esta posición de Rawls sobre el *rol* de la filosofía política motiva a su vez una nueva serie de preguntas. La primera de ellas, formulada recientemente por Joseph Raz (1990) —quien, dicho sea de paso, también la ha emprendido contra los presupuestos individualistas de una teoría como la de Rawls (cf. 1987)—, es si Rawls no se ha convertido en realidad en un político, ya que se supone que la filosofía política tiene más que ver directamente con la verdad que con la obtención de propósitos prácticos. Rawls arguye que la diferencia entre un filósofo político y un político práctico está dada por la mayor amplitud de mira del primero. Pero esto motivó una segunda pregunta: si aun la actividad de un político práctico, —no digamos la de un filósofo político— está guiada por ciertos valores, ¿cuáles son en realidad esos valores, según Rawls? ¿cómo y quién determina su validez si no es el filósofo político? En realidad el mismo Rawls explícitamente recurre a valores; sin contar su probable adhesión implícita al valor de la autonomía personal, expresamente recurre al valor de la unidad y la estabilidad social, y al del consenso. Rawls dirá que esos valores no son morales sino políticos, pero la pregunta sobre cómo y quién determina su validez ocupa el tercer lugar en nuestra serie, lo que conduce a pensar

que tal vez Rawls esté simplemenete limitando la filosofía política, con sus valores y todo, al plano intersubjetivo y social, lo que es razonable, pero que está lejos de justificar su visión inicial sobre el *rol* práctico y su aislamiento metafísico de esta rama filosófica.

Esto lleva al último punto, y que se refiere a la dimensión epistémica en la teoría de Rawls: frente a críticas como la de Walzer que acusa implícitamente a Rawls de incurrir en un individualismo o aun elitismo epistemológico —según el cual se llega a principios morales o de justicia por la mera reflexión aislada de cada, y especialmente de un filósofo, en lugar de mediar la práctica de la discusión y de la decisión democrática—, Rawls parece haber reaccionado excesivamente, defendiendo ahora lo que Raz llama una «abstinencia epistémica» (y el mismo Rawls el «método de la evitación»). Por lo que acabamos de ver, esta abstinencia en realidad encubre una deferencia epistémica a las valoraciones subyacentes a la cultura democrática dominante, con todas las dificultades que este tipo de convencionalismo relativista acarrea. Por eso hay que preguntarse de nuevo si no es posible adoptar una posición centrada entre estos dos extremos, que eluda tanto el individualismo epistémico, implicado en la idea de que la mera reflexión de un individuo aislado, aunque sea un filósofo talentoso, es un método confiable para acceder a principios de justicia válidos, como el colectivismo epistémico, presupuesto en la idea de que sólo a través de la práctica social se constituyen o se conocen principios de justicia. Esa posición intermedia sostendría que si bien es posible acceder a principios de justicia mediante la reflexión individual (si no, no se explicaría el aporte que cada uno hace a la discusión colectiva), el consenso al que se llega a través no de cualquier práctica social sino de la práctica de la discusión y decisión colectiva —como se da, con el método democrático— es en general un método más confiable para llegar a soluciones morales intersubjetivas correctas, gracias a su tendencia inherente a aproximarse a exigencias de imparcialidad.

De cualquier modo, estas cuestiones epistémicas deben ser objeto de una atención mucho mayor de la que ha merecido en autores como Rawls, quien abrió este período de veinte años inspirando un movimiento hacia una toma de distancia individualista respecto de las prácticas sociales y lo cierra, luego de haber provocado un profundo impacto en la filosofía moral y política, haciéndose eco de otro movimiento hacia la supresión de la distancia y el consiguiente colectivismo. Es paradójico que, mientras este lapso comenzó con un exceso de meta-ética en desmedro de desarrollos de ética normativa, termina con la sensación de que es necesario volver a prestar más atención a cuestiones meta-éticas para resolver acuciantes problemas de ética normativa que se han planteado en el camino.

BIBLIOGRAFIA

Ackerman, B. (1980), *Social justice in the liberal State*, New Haven.
Apel, K.-O. (1991), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona.

Ayer, A. J. (1965), *Lenguaje, verdad y lógica,* Buenos Aires, v.e. R. Resta.

Bond, E. J. (1983), *Reason and value,* Cambridge.

Brink, D. (1989), *Moral realism and the foundations of ethics,* Cambridge.

Daniels, N. (comp.) (1975), *Reading Rawls,* Oxford.

Darwall, S. (1985), *Impartial reason,* Ithaca.

Dworkin, R. (1975), «The original position», en Daniels (comp.) (1975), cap. 2.

Dworkin, R. (1981a), *What is and what ought to be done,* Oxford.

Dworkin, R. (1981b), «What is equality?»: *Philosophy & Public Affairs, 10/3-4.*

Dworkin, R. (1986), *Law's empire,* Cambridge, Mass.

Elster, J. (1985), *Making sense of Marx,* Cambridge.

Gauthier, D. (1986), *Morals by agreement,* Oxford.

Gewirth, A. (1978), *Reason and morality,* Chicago.

Gilligan, C. (1982), *In a different voice,* Cambridge.

Glover, J. (1977), *Causing death and saving lives,* Harmondsworth.

Habermas, J. (1985), *Conciencia moral y acción comunicativa,* Península, Barcelona, v.e. R. García Cotarelo.

Hare. R. M. (1975), «Rawl's theory of justice», en Daniels (comp.) (1975), cap. 4.

Hare, R. M. (1975), *El lenguaje de la moral,* México, v.e. G. Carrio y E. Rabossi.

Hare, R. M. (1981), *Moral thinking,* Oxford.

Harman, G. (1977), *The nature of morality,* New York.

Harsanyi, J. (1977), *Rational behaviour and bargaining equilibrium in games and social situations,* Cambridge.

Hayek, F. (1979), *Law, legislation and liberty,* London.

Hollis, M. (1977), *The cunning of reason,* Cambridge.

Honderich, T. (comp.) (1985), *Morality and objectivity,* London.

Locke, D. (1982), «Believes, desires, and reasons for actions»: *American Philosophical Quarterly, 19/3.*

Lyons, D. (1970), *Forms*

MacIntyre, A. (1987), *Tras la virtud,* Crítica, Barcelona, v.e. A. Valcárcel.

Mackie, J. (1977), *Analyzing Marx,* Princeton.

Nagel, Th. (1975), *The possibility of altruism,* Oxford.

Nagel, Th. (1986), *A view from nowhere,* Oxford.

Nagel, Th. (1987), «Moral conflict and political legitimacy»: *Philosophy & Public Affairs, 16/3.*

Nino, C. S. (1985), *La validez del derecho,* Buenos Aires.

Nino, C. S. (1989a), *Ética y derechos humanos,* Ariel, Barcelona.

Nino, C. S. (1989b), *El constructivismo ético,* Madrid.

Nino, C. S. (próx. publicación), «Autonomía y necesidades básicas»: *Doxa.*

Nozick, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia,* Oxford.

Parfit, D. (1984), *Reason and persons,* Oxford.

Rawls, J. (1979), *Teoría de la justicia,* FCE, México, v.e. M. D. González.

Rawls, J. (1986a), *Justicia como equidad. Materiales para [illegible] teoría de la justicia,* Tecnos, Madrid, v.e. M. A. Rodilla.

Rawls, J. (1986b), «El constructivismo kantiano en la teoría moral» y «Justicia como equidad» en Rawls (1986a).

Rawls, J. (1987a), «The idea of an overlapping consensus»: *Oxford Journal of Legal Studies, 7.*

Rawls, J. (1987b), *The morality of freedom,* Oxford.

Rawls, J. (1990), «Facing diversity: the case for epistemic abstinence»: *Philosophy & Public Affairs, 16/1.*

Rawls, J. (próxima publicación), *Justice as fairness. A guided tour.*

Regis, Jr. E. (comp.) (1984), *Gewirth's ethical rationalism*, Chicago.
Roemer, J. (1982), *A general theory of exploitations and class*, Cambridge. Mass.
Sandel, M. (1982), *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge.
Scanlon, T. (1982), «Contractualism and utilitarism», en Sen y Williams (1982).
Sen, A. (1985), «Right and capabilities», en Honderich (comp.) (1985).
Sen, A. y Williams, B. (1982), *Utilitarism and beyond*, Cambridge.
Sheffler, S. (1982), *The rejection of consequentialism*, Oxford.
Singer, P. (1979), *Practical ethics*, Cambridge.
Smart, J. J. S. y Williams, B. (1973), *Utilitarismo. Pro y contra*, Tecnos, Madrid.
Stevenson, Ch. (1971), *Ética y lenguaje*, Buenos Aires, v.e. E. Rabossi.
Taylor, Ch. (1977), *Hegel*, Cambridge.
Tullock, G. (1962), *The calculus of consent*, Michigan.
Walzer, M. (1981), «Philosophy and democracy»: *Political Theory, 9/3.*
White, M. (1989), *Moral realism and the foundations of ethics*, Cambridge.
Williams, B. (1985), *Ethics and the limits of philosophy*, London.

INTUICION Y ANALISIS. LOS ORIGENES DE LA FILOSOFIA MORAL ANALITICA A PARTIR DE MOORE Y WITTGENSTEIN

Fernando Salmerón

1. Un buen punto de partida para nuestro tema es un texto de George Edward Moore, en que expresa juicios sobre dos de los filósofos que se pueden tener como antecedentes principales de la ética contemporánea de orientación analítica. Ambos desarrollaron su obra, o una parte fundamental de ella, durante el siglo pasado —y quedan, por tanto, fuera de nuestra consideración—. Es el caso de Henry Sidgwick, a pesar de que, en los primeros años de nuestro siglo aparecieron impresos, de manera póstuma, algunos de sus libros. Pero no exactamente el caso de Franz Brentano, el otro antecedente, a quien habrá que dedicar un par de líneas, porque su obra póstuma —aún no publicada totalmente—, ilumina de manera singular asuntos que tienen una relación directa con problemas que conviene destacar, y permiten situar mejor algunas de sus tesis.

El aludido texto de Moore es justamente la recensión de la traducción inglesa de la conferencia dictada en Viena por Brentano en 1889 —y publicada ese año por primera vez—, sobre el origen del conocimiento moral (Moore, 1903-1904). De esta manera, el pequeño libro de Brentano —tan importante para el primer Husserl como, más tarde, para la ética de los fenomenólogos de la siguiente generación— extendía su presencia al mundo de habla inglesa. Fundado en estudios psicológicos previos, el pequeño libro hace ver ciertos paralelismos entre fenómenos emotivos y fenómenos intelectuales que permiten explicar el origen del concepto de bueno —como el origen del concepto de lo verdadero— a partir de ciertas representaciones intuitivas que no proceden de la llamada percepción externa (Brentano, 1955, 16). Paralelismos que desembocan en la concepción de juicios morales justificados, que a su vez constituyen el análogo de la evidencia en la esfera lógica (Brentano, 1955, 20ss.). Moore reconoce la originalidad de los hallazgos de Brentano, discute algunos y destaca el valor de otros frente a las filosofías morales del pasado —con la sola excepción de la de Sidgwick—. Al resumir aque-

llos hallazgos afirma como la propuesta principal la que consiste en decir que cuando sabemos que una cosa es buena en sí misma, es que sabemos que es *correcto* el sentimiento de amor hacia ella (o el placer en ella). De manera similar, cuando consideramos que una cosa es mala, solamente decimos que es correcto el odio que se dirige a ella. Lo cual significa reconocer que las verdades de la forma: *esto es bueno en sí mismo,* son absolutamente objetivas. Pero, continúa Moore, Brentano no ahonda lo suficiente y se equivoca al analizar el concepto de bueno en sí mismo como digno de amor o correctamente amado —cuando ya Sidgwick había sostenido que aquel concepto es inanalizable—. El análisis, sin embargo, puede probar que algo bueno en sí mismo y algo digno de ser amado no son conceptos que tengan la misma extensión.

Le parece a Moore, de cualquier manera, que es indispensable insistir en que cualidades tales como digno de ser amado no son existentes; ni pueden, por ejemplo, ser tratadas como contenidos psicológicos, ni percibidas en el sentido ordinario del término, ni alcanzadas por el mero análisis. Y su atención a este punto lo lleva a reconocer otra excelencia de la ética de Brentano: la claridad con que sostiene la distinción entre lo que es solamente un medio para lograr lo bueno, y lo que es bueno en sí mismo. De donde se puede derivar, contra cualquier relativismo, una regla suprema de orden práctico: que siempre *debemos* hacer aquello que haya de causar el estado del universo que, en conjunto, contenga mayor cantidad posible de valor intrínseco. De modo que podamos decir de una conducta que es *correcta,* en la medida en que es, a la vez, necesaria y suficiente como medio para causar ese resultado.

Brentano trabajó en estas y otras materias fundamentales para la ética, sobre todo en sus lecciones de filosofía práctica en la universidad de Viena, que se publicaron varios años después de su muerte (Brentano, 1952). El resto de sus textos, tal vez la porción mayor de su obra póstuma, vuelve además sobre problemas de evidencia y verdad, teoría de las categorías y metafísica en el sentido más estricto del término: Dios, la inmortalidad y las grandes cuestiones cosmológicas. En las citadas lecciones de filosofía práctica —sobre todo en el último apartado de la segunda parte—, y en otro libro compuesto por lecciones de fechas anteriores en que se ocupa del problema de la existencia de Dios, Brentano reafirma su convicción de que los principios fundamentales del conocimiento moral son independientes de toda metafísica (Brentano, 1980). Es decir, que con el solo conocimiento natural podemos construir un sistema moral perfectamente correcto, definir el bien práctico supremo como la mayor felicidad asequible para el mayor número de seres vivientes sobre los cuales puede tener influencia nuestra conducta, y precisar todos nuestros deberes, aunque con esto, añade, no podemos responder todas las cuestiones.

Lo que ya no podemos hacer, según Brentano, a partir de las consideraciones aisladas que nos permiten justificar la opción por una mejor alternativa, es enfrentar una formulación más amplia del problema moral acerca de cómo orientar nuestra vida misma, o, como él prefiere decir,

nuestra vida corporal. Una respuesta a este planteamiento, que no se conforme con el mero optimismo originado en el ciego impulso de la vida, requiere una esperanza metafísicamente fundada en la confianza de una ordenación teleológica del mundo y, en último término, en la idea de Dios. En este sentido, para Brentano, la cuestión de la existencia de Dios tiene un significado decisivo para la moral, cuando ésta se plantea la orientación misma de nuestra vida (Brentano, 1980, *Einleitung*).

Por supuesto, Moore no siguió la huella de los escritos póstumos de Brentano, en razón de ciertas características de su propio pensamiento. Pero las coincidencias declaradas en fecha temprana sobre el pequeño libro de 1889, contribuyeron a que éste permaneciera como un clásico de la ética contemporánea para cuestiones de conocimiento moral, valor intrínseco e incluso para lo que Moore llamó el principio de las unidades orgánicas, según puede verse en el reciente estudio de Chisholm (1986). El camino de Moore en asuntos relacionados con la metafísica parecía seguir la línea del otro antecedente de su propia filosofía moral, nombrado con especial distinción en la reseña sobre Brentano: Henry Sidgwick, uno de sus profesores en Cambridge. Aunque, según dejó dicho Moore en su autobiografía (Moore, 1968, 16), lo verdaderamente decisivo para él no fueron sus lecciones, sino el estudio de uno de sus libros (Sidgwick, 1963). Lo que le interesó de Sidgwick parece haber sido su preocupación por la precisión de los conceptos y por el análisis; su estudio de la intuición moral; su inclinación por la filosofía del sentido común y, desde luego, por el utilitarismo.

La oposición de Moore a los planteamientos metafísicos puede entenderse mejor como una relación ante el clima intelectual de las universidades inglesas, dominado en aquellos años por una filosofía de raíz hegeliana, más que como el interés de enfrentar la tradición clásica representada por Brentano. No obstante, Anscombe (1958) ha intentado una caracterización de la filosofía moral británica contemporánea que disminuye la contribución más propia de Moore para subrayar su cercanía con Sidgwick, justo a propósito de una interpretación del utilitarismo que se liga con el aludido aspecto antimetafísico. De esta manera Anscombe borra también una etapa de la ética contemporánea, corrientemente aceptada por los historiadores de la filosofía, cuyo punto de arranque suele señalarse precisamente a partir de 1903, fecha del prefacio de la primera edición de *Principia ethica* (Moore, 1965).

2. El primero de los dos libros de Moore sobre filosofía moral —del segundo no hablaremos aquí—, *Principia ethica,* trata directamente el tema de la relación con la metafísica y rechaza cualquier pretensión de descubrir, en la naturaleza última de la realidad, una garantía para todas las reglas de nuestro comportamiento. De manera expresa, señala la imposibilidad de establecer conexiones lógicas entre una realidad suprasensible y, en general, alguna de nuestras proposiciones prácticas. Acepta, sin embargo, que la bondad de una realidad suprasensible pudiera cumplir

una función psicológica y, por ejemplo, sugerir cosas valiosas para nuestra conducta, pero añade enseguida que esta tarea puede ser cumplida también por la pura ficción (Moore, 1965, cap. IV). Por otra parte, si bien el libro estaba casi terminado cuando el autor topó con la tradición de Brentano, el prefacio da cuenta de los acuerdos o coincidencias de opinión: los mayores, declara Moore, que con «cualquier otro escritor de ética que haya conocido». De entre estos acuerdos vamos a comentar aquí solamente uno —al tiempo que presentamos los objetivos del libro— porque atañe al conocimiento moral y da ocasión a Moore de precisar su propio concepto de intuición. A la vez, el comentario permitirá mostrar, inmediatamente después, la estructura de *Principia ethica.*

En este libro, Moore no ha querido menos que escribir «los prolegómenos a toda ética futura que pretenda presentarse como ciencia», según dice él mismo utilizando términos kantianos. En otras palabras, la tarea central de *Principia ethica* consiste en establecer los principios fundamentales del razonamiento moral, no tanto las conclusiones a que se puede llegar con su empleo. El punto de partida de esa tarea es la distinción entre dos clases de preguntas: las que interrogan acerca de las cosas que deben existir por sí mismas, o que tienen valor intrínseco; y las que interrogan acerca de qué clase de actos debemos realizar, es decir, de qué debemos hacer o cuál es nuestro deber. El examen de preguntas y respuestas permite a Moore avanzar en la consideración de las razones en virtud de las cuales puede probarse o refutarse, o simplemente ponerse en cuestión, una proposición cualquiera sobre asuntos morales.

Ahora bien, lo que esas consideraciones hacen patente es que, en favor de las respuestas dadas a las preguntas acerca de la bondad intrínseca, no puede aducirse ninguna otra evidencia pertinente. Su verdad no se puede inferir de ninguna otra verdad, excepto de ellas mismas. En cambio, lo que sucede con las relativas a nuestros deberes —a pesar de la enorme dificultad que encierran— es que se puede establecer con toda precisión la clase de razones pertinentes que pueden servir de apoyo a cada respuesta particular. Y estas razones han de enlazar proposiciones de dos clases: en primer término, las que se refieren a los resultados de la acción, es decir, verdades causales; en segundo lugar, las relativas a la bondad intrínseca —que son las respuestas evidentes de suyo, a que se acaba de hacer alusión—.

Las distinciones anteriores tienen consecuencias para el conocimiento moral, al menos en un sentido negativo. Por ejemplo, al esclarecer el hecho de que no sea posible dar ninguna razón en favor de las proposiciones éticas acerca de la bondad intrínseca o, en general, acerca de qué cosas son buenas, Moore las llama intuiciones. Pero advierte enseguida que las distinciones hechas lo alejan de las doctrinas intuicionistas comunes, porque al reservar el término solamente para esta clase de proposiciones, puede sostener que las relativas a deberes o las relativas a la corrección de una conducta, no son intuiciones y, por tanto, sí requieren argumentos en su favor. El término mismo de «intuición» sólo afirma la

imposibilidad de la prueba y, según Moore, no contiene ninguna implicación sobre la manera de conocer o sobre el origen del conocimiento moral (Moore, 1965, *Preface*).

Un segundo ejemplo de consecuencia negativa es la llamada por Moore falacia naturalista. Si «bueno», en el sentido que interesa a la ética, es un predicado indefinible, puesto que no puede ser sometido a análisis, y denota un objeto simple de pensamiento que no puede ser identificado con ningún otro, las teorías éticas que hacen esta reducción cometen una falacia porque llevan a cabo una inferencia indebida. Moore la llama naturalista porque es el nombre que da a todas las teorías éticas que reducen aquella noción valorativa a uno o varios enunciados fácticos, materia de las ciencias naturales o de la psicología —lo mismo si se refiere a un objeto existente que a uno pasado o futuro (Moore, 1965, 38-44)—.

Los dos más notables rasgos de la epistemología moral de *Principia ethica* —intuición y falacia— presentaban una nueva versión del dicho de Hume sobre la dificultad de deducir conclusiones de *deber* a partir de premisas de *ser* (Hume, 1964, vol. 2, 245-6). Una dificultad que Kant describió como abismo infranqueable entre dos legislaciones: la teórica, referida al ámbito de la experiencia sensible, y la legislación práctica, asociada al concepto de la libertad; un abismo que impide todo influjo de la primera sobre la segunda —e igualmente, todo influjo en sentido inverso—. No obstante Kant justificará, como una condición de posibilidad de la vida moral, la necesidad de intentar un puente sobre el abismo, en la dirección de ese campo inaccesible para nuestra facultad de conocer, que ha de ser construido sólo con ideas, a las que no cabe conceder más que una realidad práctica (Kant, 1957, vol. 7, 246-8).

Este formidable respaldo histórico contribuyó a generalizar la aceptación de las tesis de Moore dentro de la tradición filosófica británica, que puede ejemplificarse con el conocido ensayo que Bertrand Russell publicó en 1910, sobre los elementos de la ética (Russell, 1966, 13-59). Una convicción que Russell parece no haber cambiado por causa de la oposición que le expresara Wittgenstein dos años después: oposición al estilo reiterativo de Moore, pero fundamentalmente a sus afirmaciones (Wittgenstein, 1974, 6). Menos todavía lo hubiera hecho por las reacciones adversas, sobre todo en los primeros años, de los simpatizantes del idealismo (Dubois, 1967, 65-75); apenas compensadas por el entusiasmo de intelectuales, no dedicados precisamente a la filosofía (Keynes, cit. por Warnock, 1963, 54-5). Pero lo cierto es que, en los años del libro de Moore y en los inmediatamente posteriores, se dieron en su apoyo además otras circunstancias de orden filosófico, en las cuales no hay tiempo de detenernos. Parece inevitable, sin embargo, recordar que esas circunstancias estaban relacionadas con el lenguaje y las teorías del significado, por una parte; por la otra con el conocimiento científico y las ideas de los filósofos acerca de la información de los conceptos en las ciencias empíricas. Semejante recordatorio permite indicar los campos colindantes de una discusión, prolongada por casi setenta años (Hud-

son, 1969; Hierro, 1970, Introducción); en torno a materias que *Principia ethica* aceptaba como cuestiones previas a toda ética que quisiera presentarse como ciencia.

Si una teoría del significado entiende que el lenguaje se refiere a las cosas, las relaciones, las cualidades de los objetos o las actividades de las personas, resultará obligada, en cada caso, a demostrar la existencia del referente o a definirlo de manera ostensiva, a riesgo de tener que admitir que la palabra carece de significado. A propósito, por ejemplo, de la palabra «bueno» y de otras usadas en el discurso moral, una vía apropiada será la elegida por Moore, que da por supuesta la existencia de objetos de pensamiento que no se pueden aprehender por los sentidos: cualidades «no naturales» que son para nosotros sólo intuiciones, es decir, objetos de los cuales nada podemos decir acerca de cómo los conocemos. Una posición que podía verse reforzada por una filosofía de la ciencia —en aquellos años apenas en ascenso—, que hacía coincidir los límites del conocimiento con los de los métodos científicos. Esto es, que dejaba reducido el trabajo de la ciencia a lo empíricamente contrastable. No era ésta, por cierto, la opinión de Brentano. En repetidas ocasiones, Brentano había expresado su convicción de que el verdadero método de la filosofía es el mismo de las ciencias naturales, pero agregaba también ciertos matices: porque pensaba que estas ciencias, lejos de comportarse de manera uniforme, cambian sus procedimientos de acuerdo a la índole especial de sus objetos para lograr, en ciertos casos, un éxito completo y conformarse, en otros, sólo con lo científicamente posible.

3. La respuesta sobre la naturaleza de la bondad —ese predicado peculiar inanalizable e indefinible— agota una pregunta y una primera parte de la ética como disciplina, pero además permite a Moore plantear una segunda cuestión a propósito de las relaciones de la bondad con otros objetos. Aquí puede avanzar nuevamente el análisis, precisar el sentido de la pregunta e insistir en distinciones fundamentales. No vale igual, por ejemplo, decir que cierta clase de cosas son buenas en sí mismas, o decir de ellas que tienen una tendencia general a producir buenos resultados. En el primer caso hablamos de la bondad como fin; en el segundo de la bondad de los medios para su logro. Qué debemos tratar de obtener y cómo podemos hacerlo, son dos cuestiones diferentes, en modo alguno ajenas a los dominios prácticos de la ética. Ninguna de las dos puede ser respondida con juicios puros de valor intrínseco, sino que requieren —por supuesto que en diversa medida— de enunciados causales. Porque cuando hablamos de la bondad de los fines, aunque sabemos de ellos por intuición, los tratamos siempre como fines posibles y así los distinguimos de todo aquello que no se puede realizar.

Para Moore es muy obvio que no puede haber una respuesta correcta a la cuestión acerca de los fines, a menos que nombremos algo que pueda ser obtenido realmente, porque considera que esa posibilidad es esencial a los fines propios de la acción humana (Moore, 1965, 23-6). Cuando

hablamos, en cambio, de la bondad de los medios, tan sólo tenemos que establecer las relaciones causales entre éstos y aquello que queremos realizar por considerarlo intrínsecamente bueno.

El conjunto de los enunciados causales, en su enlace con los relativos a valores intrínsecos, constituye lo que Moore llama los juicios morales ordinarios, que nosotros debemos entender como el cuerpo entero de una ética sistemática. Pero la meta anunciada de *Principia ethica* es diferente: es tan sólo el tratamiento de aquellas cuestiones previas a toda ética que quiera presentarse como ciencia. Aunque Moore no pierda de vista que, en esta materias, lo que hemos de exigir a un filósofo es una ética científica y sistemática, además de una discusión clara de sus principios fundamentales y un juicio acerca de las razones últimas por las cuales una manera de actuar debiera ser considerada mejor que otra (Moore, 1965, 54). En su discusión con Spencer, Moore ha insistido en el punto anterior, después de recordar las propias palabras de este filósofo a propósito del valor de la vida en general y de hacer patente su hedonismo.

La composición del libro de Moore, sin embargo, no pierde su dibujo con la crítica de otros autores: lo que justifica las verdaderas divisiones de la obra es el carácter diverso de las cuestiones que se plantean, como cuestiones previas a una ética científica y sistemática. Y la mera lectura del sumario de cada sección, que la tabla de contenidos presenta antes del capítulo primero, permite destacar estas divisiones.

La primera parte, que ya señalamos antes, se ocupa de la materia de la ética como disciplina, precisa sus cuestiones y responde a la primera de ellas acerca de la naturaleza de la bondad. Destina un primer capítulo a estos asuntos y utiliza los tres siguientes para someter a crítica las doctrinas que contradicen la tesis del autor: las naturalistas, el eudemonismo y las doctrinas metafísicas. Para plantear las partes siguientes, arranca de la distinción entre fines y medios, de manera que el tratamiento de las cuestiones relativas a los medios constituye la segunda parte de *Principia ethica* —a ella dedica el capítulo V, que lleva por título «La ética en relación con la conducta»—. La tercera parte trata de los fines.

Hemos adelantado antes algunas notas a propósito de la primera parte, es decir, de la respuesta de Moore a la cuestión que allí se plantea y de sus consecuencias para el conocimiento moral. No habremos de ocuparnos, en cambio, de la segunda, que responde a la pregunta acerca de qué clase de actos debemos realizar. Para Moore esto es una materia de investigación empírica, dentro de la cual no queda lugar para las intuiciones y, por eso mismo, el examen de las alternativas tiene que mostrar que, al menos de una manera general, ciertas conductas son mejores como medios para lograr determinados resultados. Aunque la palabra *deber,* en su estricto significado moral, venga además cargada de una especial fuerza de encomio cuyos orígenes no deben distraernos ahora. Como sucede también, en opinión de Moore, con la palabra *virtud,* que no es otra cosa que la disposición a realizar deberes en ese sentido restringido, pero que en su origen no es un predicado ético.

Conviene detenerse, sin embargo, en la tercera parte, que comprende todo el capítulo final titulado «El ideal», que hemos de considerar como la contribución más original de Moore. Es la porción que responde a la pregunta fundamental de la ética: ¿qué cosas son ideales, en el sentido de ser fines en sí o buenas en sí mismas? De ella depende el tratamiento de otras maneras de entender el ideal como bien absoluto o, simplemente, como bien humano. Y conviene también, para medir el alcance de estas páginas, tener presente que en ellas Moore tiene que abandonar el terreno de las demostraciones y ya no puede acudir sino indirectamente a verdades causales —puesto que se trata tan sólo de la bondad intrínseca—. Sin embargo, tiene que mantener un esfuerzo racional por completo cerrado a toda posibilidad metafísica, en el sentido de no acudir a realidades suprasensibles. Muchas de sus afirmaciones —algunas de ellas, obligadas metáforas— han de ser leídas sin olvidar del todo las preocupaciones que hemos ilustrado con los escritos póstumos de Brentano que, desde luego, Moore no podía conocer en 1903. Tampoco, por supuesto, los esfuerzos de Kant para construir, solamente con ideas, una vía indispensable como condición de la vida moral, en la dirección de un campo que para el propio Kant era inaccesible a nuestra facultad de conocer.

La convicción de que este capítulo ha de ser leído desde tal perspectiva, apenas puede ponerse en duda, si se tienen en cuenta las afirmaciones del propio Moore. Aun en el caso de que fuera verdad que su breve paso por la universidad de Tubinga, en el verano de 1895, no hubiera tenido sobre él ningun efecto —con todo y haber seguido allí lecciones sobre Kant—, es indudable que los años siguientes, dedicados con preferencia al estudio de la obra del filósofo alemán, fueron decisivos. Ese estudio dio origen a su disertación, presentada en Cambridge, sobre la ética de Kant y, más tarde, a los dos primeros ensayos publicados en la revista *Mind;* en el segundo de los cuales, dice tratar de «razón» y de «ideas» (Moore, 1968, 20-2). Y posteriormente, a sus dos primeros cursos como profesor invitado en Londres, el primero de los cuales estuvo dedicado a la ética de Kant; el segundo, simplemente a la ética. Pero la redacción del segundo vino a constituir nada menos que el primer esbozo de *Principia ethica* (Moore, 1968, 23-4). La cercanía con Kant no podía ser mayor, cualquiera que fuera la distancia filosófica que, justo en esos años, Moore estableció con el idealismo.

En cambio no debe ser exagerada la actividad de Moore como miembro de asociaciones y grupos de discusión, parte fundamental, según se sabe, de la tradición educativa de las universidades inglesas. Una actividad documentada hasta el cansancio por algún biógrafo del filósofo (Levy, 1980), y de la que hay noticias suficientes en un libro escrito sobre la vida de alguno de sus contemporáneos (Harrod, 1958). La verdad es que las declaraciones de Moore a propósito de aquellas reuniones, de las discusiones con Russell y de la conversación con algún otro colega —por cierto, no dedicado a la filosofía— en que parece haber tomado forma el plan global del último capítulo de *Principia ethica,* no tienen más peso

que el de la acostumbrada cortesía académica (Moore, 1968, 25). Lo que no significa, por otra parte, que los temas explícitos del libro de Moore y, desde luego, los supuestos, no fueran materia principal de enseñanza y de discusión en el ambiente filosófico de Cambridge. Y este último punto es lo único que interesa dejar establecido.

4. El citado capítulo final es un pequeño tratado de ideales de perfección. Aquí no podemos entrar en el detalle de sus contenidos, ni dar idea siquiera de la fineza con que la sobria prosa de Moore recupera una pluralidad de valores humanos —amor y conocimiento, belleza y amistad, por ejemplo—, para oponernos a respuestas que defienden un valor único, como el eudemonismo. Lo que interesa es mostrar el plan general y la manera en que describe la jerarquía de los ideales —además de la intención toda del tratado—.

Decimos de un estado de cosas que es «ideal», comienza Moore, para afirmar que es bueno en sí, pero sobre todo para afirmar que lo es en un grado mucho mayor que otros. Y distingue tres sentidos o niveles de cosas ideales, aunque los presenta en un orden inverso: en primer término, el *inferior,* que se caracteriza ya por un alto grado de bondad, se ofrece como descripción de algún resultado de nuestras acciones. Es decir, nuestra conducta puede posiblemente originar este estado de bondad en sí misma que, sin embargo, tiene aún un carácter limitado si lo comparamos con lo que somos capaces de concebir.

Un nivel *intermedio* es ya producto de nuestras concepciones —no de nuestros actos—. Pero tiene todavía limitaciones: se trata, dice literalmente Moore, del mejor estado de cosas posible en este mundo; esto es lo que la filosofía ha llamado con frecuencia «el bien humano» o el «fin último» hacia el que deben dirigirse nuestros actos. En este sentido, las utopías resultan ser el ejemplo de ideales de nivel intermedio, porque sus creadores pueden suponer como posibles muchas cosas que, de hecho, no lo son. Si bien habrá que tener en cuenta que, al menos una porción de lo que se construye como utopía, se apoya en leyes naturales.

Finalmente, hay que considerar «el bien absoluto», el *summum bonum,* que ha de entenderse como el mejor estado de cosas concebible. Este *nivel superior* se adapta todavía mejor al término «ideal», puesto que se trataría de un estado de cosas absolutamente perfecto, o como dice Moore al pie de la letra: de una correcta concepción del cielo (1965, 183-4).

Al parecer por razones simplemente metodológicas, quiero decir, ajenas a la convicción de que la metafísica no puede tener ninguna conexión lógica con las cuestiones de la ética práctica, Moore casi no se detiene en el estudio del bien absoluto. Tampoco en el del bien humano, sino que advierte que el objetivo del capítulo es responder a la cuestión planteada por los ideales del nivel inferior: la cuestión de qué cosas son fines en sí mismas; que es el problema fundamental de la ética. Una pregunta que debe quedar resuelta como paso previo a cualquier consideración

acerca del fin último de lo humano y del fin absoluto. Porque, en el fondo, lo que se pueda decir de estos ideales globales depende de la respuesta correcta acerca de las cosas que, en tanto que resultados posibles de nuestros actos, son buenas en sí mismas. Ahora bien, de este asunto estábamos advertidos desde el primer capítulo de *Principia ethica,* en que se dijo que una respuesta correcta acerca de los fines debía contener un estado de cosas que pudiera ser logrado —porque esa posibilidad es esencial a los fines propios de la acción humana—. Aunque no se dieran allí argumentos suficientes, es fácil comprender el deseo de mantenerse dentro de la tradición empirista y, a la vez, el intento de someter los ideales a los límites de la razón.

Moore lo explica de esta manera: nuestra búsqueda del ideal tiene que ser una exploración de valores comparativos a partir de elementos que, por conocidos, permitan ese procedimiento discriminatorio. Con esto no estaremos nunca autorizados a decir que un todo determinado sea la perfección, pero podríamos estar autorizados a afirmar que es mejor que otros. La ayuda de este procedimiento es lo que nos permite pensar con razón que un cierto ideal que podemos construir, será el mejor estado de cosas por contener el mayor número de elementos de valor positivo —y por no contener nada malo o indiferente, o nada que disminuya el valor del conjunto—. De hecho, piensa Moore, el principal defecto de los intentos de los filósofos para construir un ideal —o, dicho de otra manera, «para describir el reino de los cielos»— parece radicar en que omiten muchas cosas de verdadero valor positivo. Una buena descripción debiera comprenderlas todas, sin excluir siquiera aquellas que, carentes de valor por sí mismas, contribuyen a acrecentar el valor de la totalidad. Y además mostraría que los bienes positivos son tan numerosos y variados, que cualquier todo que los contuviera no podría menos de ser considerado como de una enorme complejidad (Moore, 1965, 185).

Pero las descripciones de los filósofos, además de aquellas omisiones, tienen una segunda falla en lo que hace a las utopías, que son los intentos de «describir al cielo en la tierra». Tan preocupados están de omitir los grandes males, que suelen confundir las cosas que son buenas en sí mismas con aquellas que son solamente los medios para alcanzarlas. Y no se cuidan de introducir elementos imaginarios de cuya realización nada podemos decir, y cuyo valor no podemos someter a un examen comparativo. De donde resulta que las utopías suelen ser incapaces de justificar lo que incluyen, tanto como de justificar lo que omiten.

Igual que en el caso del bien absoluto, no se trata de fallas corregibles, sino de asuntos de principio, uno de los cuales es estrictamente una cuestión de método. No en sentido estricto de método analítico, a cuyo desarrollo, sin lugar a dudas, contribuyó Moore, y cuya naturaleza y forma de empleo precisó muchos años después (Moore, 1968, 660ss). Sino de un procedimiento más simple para identificar y describir objetos valiosos, y para precisar en qué grado lo son. Se trata de distinguir cada cosa dentro de un todo y separar también cada una de sus cualidades, de manera de considerarlas *en sí mismas* y así juzgar de su existencia en

aislamiento absoluto, para que hagan patente su valor y se deslinde el papel de los medios y el de los fines. Después vendrá el examen comparativo, que enfrenta cada objeto a otro que pueda rivalizar con él, pero igualmente despojado de sus acompañamientos habituales. Finalmente, se aplicará el principio de las unidades orgánicas, que cierra el paso a muchos errores que suelen presentarse en la consideración de los todos y sus propiedades (Moore, 1965, 112-3).

Semejante manera de proceder —en descripciones, intuición y análisis— no deja de recordar recursos de los fenomenólogos. Pero para Moore tiene consecuencias del mayor interés, pues le permite destacar el valor intrínseco de muchos bienes: por ejemplo, el afecto de las personas y los goces estéticos; o subrayar que el conocimiento, un medio indudablemente valioso, es además bueno por sí mismo e incrementa el valor del estado entero de las cosas. Todavía más, puede hacernos ver la superioridad *intrínseca* del conocimiento efectivo de un objeto real, sobre la apreciación de un objeto de la mera imaginación igualmente valioso; como la superioridad de las emociones dirigidas hacia objetos reales, frente a los más altos placeres imaginativos.

En resumen, el método a que se acaba de hacer alusión parece ayudar, como ningún otro, a evitar los caminos de la metafísica que conducen al mundo de lo suprasensible. Porque enseña que una correcta concepción de los ideales sólo puede intentarse después de la consideración aislada de cada bien intrínseco; y debe ser construida a partir de las cosas que nos son conocidas.

La tradición metafísica siempre procedió de manera inversa, y por eso mismo, piensa Moore que es inútil para la práctica. Aparte, desde luego, de su marcado error al responder la pregunta inicial de la ética, porque la metafísica supone que la bondad es una propiedad real de las cosas —lo que encierra la misma falacia cuyo empleo define también el naturalismo—.

La inutilidad de la metafísica para la ética práctica tiene que ver más bien con su incapacidad —en cuanto investigación de lo suprasensible— para valorar las consecuencias de nuestras acciones, que son efectos reales en el mundo sensible. Y se comprende que no debiera siquiera pretenderlo, puesto que la *regla suprema de la práctica,* de la que todas las demás derivan, es que siempre debemos hacer aquello que haya de causar el estado del universo que pueda contener mayor cantidad posible de valor intrínseco.

Hay, sin embargo, un tipo particular de metafísica que mantiene esa pretensión de tratar de los efectos futuros de nuestras acciones, nos dice Moore en una alusión precisa, que quisiéramos leer ahora como apuntada a la tradición filosófica representada por Brentano. Tampoco esta doctrina, insiste el autor de *Principia ethica,* puede decirnos nada sobre el valor de tales efectos futuros, y además mantiene una contradicción. Pues en la medida en que propone que la única realidad es un absoluto inmutable y eterno, está obligada a rechazar que nuestros actos tengan

efectos reales; de la misma manera que, al afirmar que esa realidad eterna es lo único bueno, niega la validez de nuestras proposiciones prácticas. Su propuesta acerca del bien absoluto, sin embargo, puede ser importante para la ética, pero sólo por cumplir una función psicológica: la de sugerir cosas que pueden ser valiosas (Moore, 1965, 140).

Esta conclusión de Moore obliga a recordar dos ideas de Brentano: en *primer lugar,* aquella que ambos comparten, a propósito de que los principios fundamentales del conocimiento moral son independientes de toda metafísica, y de que podemos construir un sistema moral y precisar todos nuestros deberes, sin ayuda de esa disciplina. Así lo ha mostrado Moore en su visión utilitarista de deberes y virtudes. Pero, en *segundo lugar,* otra en que no se da la coincidencia: la que afirma de una manera expresa que ni el reconocimiento de la felicidad como el bien práctico supremo, ni el sistema entero de nuestros deberes, puede responder a todas las cuestiones morales. Hay alguna que, para Brentano, no se resuelve con sólo reconocer el mayor bien humano y, en relación con él, aceptar deberes y hacer el cálculo de consecuencias; porque ya no se trata de justificar una opción como la mejor alternativa, sino de plantear el problema de cómo orientar la totalidad de nuestras vidas. No se responde igual a una pregunta sobre la corrección de un acto moral tomado aisladamente que a una pregunta sobre la orientación entera de nuestra vida y sobre cómo vale la pena vivir. Parecería que aquí terminan las tareas de los sistemas morales que se ocupan de la rectitud de la conducta.

Pienso que el esfuerzo de los escritos póstumos de Brentano —cultivador, como se sabe, de Aristóteles y hombre religioso, aunque empirista en cuestiones de método científico— estaba orientado, en la misma dirección de Kant, a la necesidad de postular: la estructura teleológica del mundo, la libertad de la persona y, en último término, la existencia de Dios. Materias todas ausentes de las posiciones de *Principia ethica* —no enteramente, por cierto, de los capítulos críticos—.

Y sin embargo, si proyectamos los tres niveles de los ideales de Moore sobre el fondo de las preocupaciones de Brentano, no parecerá extraño en absoluto hacerse cargo, en *primer lugar,* del mundo como ideal, es decir, caracterizado por un alto grado de bondad que se origina en las acciones del hombre: un mundo de bienes en sí mismos, no de puras realidades mecánicas. Después, en el *nivel intermedio,* de las utopías, que ya no son producto de nuestros actos, sino el fin último al que todos ellos se orientan en la tierra: el mejor estado de cosas que podemos pensar como posible en este mundo. Y *finalmente,* una idea más allá de nuestras acciones, que apenas podemos concebir como ideal de perfección: esto es, una «correcta concepción del cielo». Sin la cual no parecen cobrar sentido ni nuestras conductas aisladas y sus resultados, ni nuestras vidas orientadas hacia el cumplimiento de las utopías.

5. El acercamiento de *Principia ethica* a uno de sus antecedentes filosóficos, no sólo tiene la intención de mostrar la complejidad de la filoso-

fía moral analítica en los comienzos del siglo, sino que es requerido por la exposición que sigue —además de complemento pertinente en relación con las preocupaciones dominantes en el ambiente filosófico de Cambridge—. A esta universidad se incorporó Ludwig Wittgenstein a comienzos de 1912, como estudiante no graduado, atraido por las publicaciones sobre filosofía de las matemáticas de Russell, bajo cuya supervisión empezó a plantearse cuestiones muy precisas de lógica, lenguaje y ontología. No eran estas materias, al parecer, los intereses más inmediatos del joven Wittgenstein en los años anteriores a su decisión de ir a Cambridge, pero su extraordinario talento natural y, en general, una sólida formación —inseparable de la cultura de Viena, su ciudad natal (Janik y Toulmin, 1973; Hudson, 1975, cap. 3— lo hacían especialmente apto para trabajar esos temas al lado de tal maestro. Porque, si bien no se trataba en sentido estricto de una formación filosófica, tampoco podía considerarse ajena a ese mundo cultural la tradición de Mach, Boltzmann y Brentano, tan apegada a los métodos empíricos de las ciencias de la naturaleza y al análisis de los hechos.

Russell mismo ha relatado su encuentro con el joven austriaco y su relación intelectual —intensa e intermitente—, como maestro y discípulo, después como colega y amigo, durante los años que aquí nos interesan, prácticamente hasta la publicación del primer libro de su discípulo (Russell, 1968, 56-7, 98-101; Russell 1975, cap. 10). Sin embargo, el diálogo que ahora importa no es el sostenido por Wittgenstein sobre aquellas materias de lógica, lenguaje y ontología, del que surgieron algunos textos notables, incluso del propio Russell, sobre lo cual pueden hallarse otros estudios (Rabossi, 1977; Tomasini Bassols, 1986; Nuño, 1989). Lo que importa es el diálogo a propósito de cuestiones éticas que, en una gran medida, ha de entenderse con referencia a Moore.

Aunque es probable que Wittgenstein tuviera noticias de Moore desde su primer viaje a Inglaterra en 1908 (Baum, 1985, 54), no cabe ninguna duda de que la primera lectura atenta de *Principia ethica* la realizó cuatro años más tarde, cuando comunicó a Russell su desacuerdo con el libro y, consecuentemente, con el contenido del ensayo sobre los elementos de la ética, al que ya antes hicimos alusión. La correspondencia con Russell, sin embargo, no deja entrever tales preocupaciones sino a partir del 13 de marzo de 1919, en que el antiguo discípulo hace saber a su maestro —desde la prisión militar de Montecassino en que se encuentra confinado— que ha escrito un libro titulado *Logisch-Philosophische Abhandlung,* que contiene «todo su trabajo de los últimos seis años» (Wittgenstein, 1974, 68). La carta de 18 de agosto del mismo año de 1919 —cuando ya Russell tiene en su poder el manuscrito y ha hecho preguntas— responde a algunos problemas conceptuales, pero además añade una observación: el temor de que el propio Russell no haya captado la pretensión fundamental del libro, al servicio de la cual está todo el tratamiento de las cuestiones acerca de las proposiciones lógicas. Este punto fundamental es «la teoría» de lo que puede ser expresado por las

proposiciones, y de lo que no puede ser expresado sino sólo mostrado por ellas. Lo que para Wittgenstein constituye el problema cardinal de la filosofía (Wittgenstein, 1974, 71).

La verdad es que Russell había captado el punto perfectamente, pero ni tenía simpatía por él, ni estaba dispuesto a darle la importancia que le concedía su autor. Tocaba justo en el centro de los temas a propósito de los cuales siempre habían chocado sus personalidades. Tal vez por eso no lo discutió por correspondencia, sino que esperó a un encuentro personal con Wittgenstein que tuvo lugar en La Haya, en diciembre de 1920, del que dejó después constancia escrita (Russell, cit. Von Wright, 1974, 82). Como dejó constancia también de su parecer filosófico frente a las posiciones de su antiguo discípulo en el texto que escribió como introducción al libro, cuya versión original, corregida en mayo de 1922, aparece en la edición inglesa (Russell, 1962). Allí precisa Russell las materias del tratado y advierte cómo, a partir del estudio de los símbolos y de la relación entre las palabras y las cosas en cualquier lenguaje, el libro se opone a las soluciones tradicionales que ignoran tales principios. Así transita de la estructura lógica de las proposiciones y de la naturaleza de la inferencia, a temas de teoría del conocimiento y de principios de la física, y de allí a cuestiones de ética que en conjunto son colocadas dentro de la mística: región de lo inexpresable. En este punto, insiste el prologuista, la actitud de Wittgenstein surge, de una manera natural, de su doctrina lógica.

Pero no podemos detenernos en esa doctrina. Tampoco en las circunstancias de la publicación del tratado que, por otra parte, han sido historiadas con todo detalle por Von Wright. Vale la pena, sin embargo, antes de intentar una consideración sobre las páginas finales del libro, recordar de esta historia solamente una carta que Wittgenstein dirigió al editor Ficker, porque en la exageración de una metáfora revela, como ningún otro texto, la visión del autor sobre el sentido de su propia obra. Es allí donde dice que «el sentido del libro es ético». Y que si quisiera expresar la clave de todo él en una sola frase diría que el libro se compone de dos partes: una, la que ahora le ofrece al editor; otra, la que *no* ha escrito. Pero justo esta segunda parte es la importante. Porque de lo que se trata es de trazar los límites de la esfera de lo ético desde su interior —y ésta es la única manera rigurosa de hacerlo (Wittgenstein, cit. Von Wright, 1971, 15)—.

Ahora bien, la manera rigurosa seguida por Wittgenstein para trazar los límites puede ser leída —para decirlo en términos kantianos— como prolegómenos da toda ética futura que pretenda presentarse como ciencia. Aunque el resultado sea por completo negativo, porque una vez trazados los límites habrá que aceptar que una ética con esas pretensiones es imposible. La oposición a Moore, por tanto, es total; no solamente en el estilo, que bien se advierte desde el epígrafe de Kümberger que encabeza el tratado: «... todo lo que se sabe ... se puede decir en tres palabras». Ciertamente, el estilo aforístico y en exceso ajustado de lo que

acabó tomando el nombre de *Tractatus lógico-philosophicus* (Wittgenstein, 1962), no contribuyó a que sus primeros lectores pudieran percibir aquella intención ética, sino precisamete su negación. Salvo Russell que, no sin cierta ironía, había advertido en su introducción que Wittgenstein encontró el modo de decir algunas de sus opiniones metafísicas y morales. Prácticamente, en las últimas cuatro o cinco páginas del libro, a partir de las entradas 6.371 y 6.372, en que compara la concepción moderna del mundo con la concepción de la antigüedad, inicia Wittgenstein la presentación de una doctrina del valor y de una personal actitud moral que cae fuera de los límites del lenguaje, es decir, que viola las condiciones que él mismo ha establecido de lo que puede ser dicho en cualquier lenguaje. En este sentido, el *Tractatus* es una investigación a la manera kantiana: una tarea que quiere precisar las condiciones lógicas que hacen posible la expresión, en el lenguaje, de los hechos del mundo, no una descripción de realidades metafísicas más allá de él. Pero también es una investigación ética en un sentido muy amplio, porque lo que verdaderamente importa a Wittgenstein es esclarecer las condiciones de posibilidad de todo enunciado de valor. Y en este punto, la condición de posibilidad es una manera de captar el mundo, un sentimiento del mundo como un todo limitado, *sub especie aeterni,* en la callada contemplación mística (6.45).

En un estudio sobre la porción final del *Tractatus,* Luis Villoro ha examinado cada una de las entradas que tratan de lo indecible y cada una de las oraciones de cada entrada, en busca de su consistencia interna y de su relación con el resto del libro (Villoro, 1975). De los varios tipos de oraciones que Villoro distingue, encuentra que la mayor parte se limita a comunicar al lector una de dos cosas: o bien lo que *no* es lo indecible, o bien que lo indecible se refiere al todo. Pero explica que lo segundo, en rigor, puede reducirse a lo primero, porque afirmar que lo indecible se refiere al todo equivale simplemente a indicar que *no* es una parte, esto es, que *no* se encuentra en el mundo. Para «expresar» lo indecible, Wittgenstein ha usado solamente la vía negativa. Quedan, además, otro tipo de oraciones, ciertamente muy pocas, que no se pueden agrupar con las anteriores, ni se refieren propiamente a lo indecible sino al método para plantear ciertas preguntas. De algunas de estas oraciones, nos dice Villoro que no acierta a justificarlas.

6. Imposible detenernos en todos los pasajes enigmáticos del libro que se ocupan de ética; pero parece indispensable señalar —con ayuda al menos de unos ejemplos— cómo disminuyen las dificultades si se tiene presente a Moore como el blanco polémico de Wittgenstein. En realidad esta parte del *Tractatus* opone una «correcta visión del mundo» a la «correcta descripción del cielo», del capítulo final de *Principia ethica,* y no se arredra ante las consecuencias. Porque las consecuencias vienen a probar que el esfuerzo de Moore por describir racionalmente los ideales de perfección carece de sentido. Pero la prueba ha sido dada con el único

método posible: mediante el deslinde de lo que no se puede decir con sentido, presentando primero, con toda claridad, lo que es decible de acuerdo a la lógica de las proposiciones, según leemos en 4.115. Un método, por otra parte, inverso al seguido por Moore, no solamente porque exhibe en primer término y con gran amplitud una teoría del significado que éste tenía en su libro como un supuesto. Sino, ante todo, porque el procedimiento de Wittgenstein tiene como punto de llegada lo indecible, lo que «se muestra a sí mismo», la plenitud de lo místico (6.522). Mientras que en Moore, la «intuición» aparece en el punto de partida, con un alcance bien definido, que sólo afirma la imposibilidad de la prueba en relación con las proposiciones acerca de la bondad intrínseca, si bien no contiene ninguna implicación sobre el origen del conocimiento moral. Lo que, por otra parte, plantea la necesidad de dar razones en favor de cualesquiera proposiciones éticas de otro tipo.

En el punto de llegada de Wittgenstein hay una cierta manera de ver el mundo, «por parte de alguien», y una consecuente actitud práctica que nada tiene que ver con las expresiones sin sentido de la metafísica —tampoco, por cierto, con las proposiciones descriptivas que corresponden a la ciencia natural, ni con las esclarecedoras de la filosofía—. Aunque previamente hubiera hecho uso de ellas, según leemos en las entradas 6.53 y 6.54.

Este uso previo viene a ser la justificación de los pasos anteriores del tratado: la consideración del mundo como la totalidad de los hechos dentro del espacio lógico, y la del lenguaje como la totalidad de las proposiciones. La tesis de que las proposiciones no son sino modelos o figuras de la realidad, en última instancia, de hechos. Y el paso congruente que hace coincidir los límites del lenguaje con los límites del mundo: coincidencia que permite expresar en proposiciones plenas de sentido, cómo es el mundo y cómo se determinan cada una de sus partes. Ahora bien, desde esta altura filosófica ha sido posible, según leemos en 6.45, sentir el mundo como un todo limitado —y esto es lo místico—. Pero del mundo como un todo —por tanto, de sus límites— no cabe ya descripción alguna.

En las entradas que tratan de la concepción del mundo de la antigüedad y de la moderna, hay varias afirmaciones dignas de atención pero señalaremos nada más la última oración de la 6.372, porque en su objeción al sistema moderno, que quiere aparentar que *todo* está explicado por las llamadas leyes naturales, Wittgenstein subraya esta palabra clave; cuando sabemos, por otros pasajes, que frente a esa totalidad sólo hay lugar para el sentimiento místico. Cómo es el mundo y cómo acontece en él todo lo que acontece, es algo que se puede describir, pues todo lo que ocurre está enlazado por lo que los modernos llaman nexos causales; pero de estos nexos no se puede inferir el paso necesario de un cierto estado de cosas a otro futuro. Todo lo que ocurre es accidental y las leyes naturales son apenas fórmulas hipotéticas que se apoyan en experiencias psicológicas.

En el mundo, por tanto, no hay ningún valor, ni entre las proposiciones que lo describen puede haber diferencias de valor. Y si hay algo

que tenga valor, no podrá ser accidental sino necesario y tendrá que quedar fuera de los enlaces naturales —es decir, fuera del mundo—. Igual que la pregunta misma por el sentido del mundo, tiene que darse fuera del mundo (6.4 y 6.41). En consecuencia, tampoco puede haber proposiciones de ética; la ética, simplemente no se puede expresar (6.42 y 6.421). Y lo mismo habrá que decir de la voluntad como portadora de la ética, que es diferente, por supuesto, de la voluntad como fenómeno del mundo, de que se ocupa la psicología (6.423). El *lugar del valor,* si se puede hablar en estos términos, es un sujeto metafísico, es decir, un sujeto que no pertenece al mundo.

En lo anterior no solamente están las expresiones literales de Wittgenstein, sino el eco de Kant y de la llamada autonomía de la ética de Hume, además del intento de ofrecer una nueva formulación —a un distinto nivel de profundidad filosófica— de la falacia naturalista de Moore. Todo lo cual se confirma en las entradas 6.373 y 6.374: el mundo es independiente de mi voluntad, como es independiente de mis deseos, y no puede haber ninguna conexión lógica entre mi voluntad y el mundo. Las llamadas conexiones causales que se dan en el mundo simplemente suceden, y no pueden ser alteradas por la intensidad de mis deseos. El comentario de Max Black a estos fragmentos añade que los pasos que yo pueda dar para la realización de una cierta meta, quedan a merced de la conexión física entre los medios y el fin deseado, una conexión que justo por eso sería absurdo decir que depende de mi voluntad o que puede ser garantizada por ella. Los llamados nexos causales que se dan en el mundo son independientes de mi voluntad. Y por esto no tiene sentido intentar un puente sobre el abismo —un puente entre mi voluntad y el mundo—, porque cualquier cosa que suceda en el mundo será éticamente irrelevante. Lo que pueda haber de correcto o equivocado en mi determinación, tiene que estar manifiesto *en el acto mismo,* con independencia de la contingencia de los resultados (Black, 1964, 366-7).

Toda una madeja de problemas que para Moore ya no se conectan directamente con la noción de bondad, ni son propiamente fines de la acción moral —a los que destinó el capítulo V de *Principia ethica*—, quedan reducidos en el libro de Wittgenstein a unas cuantas frases que, literalmente, los colocan fuera del mundo en cuanto privamos a cada término de su sentido ordinario. Es decir, mientras los tratamos como fenómenos del mundo —deberes, premios y castigos— no tienen ningún valor: igual que en Moore carecen de valor intrínseco. Para Moore, los medios no admiten en principio otro juicio que el de eficacia en el logro de las consecuencias —pero las consecuencias se miden por los resultados totales de la acción, y esto ya es un juicio sobre fines en sí mismos—.

En el libro de Wittgenstein, en cierta manera, hay menos matices. Considerados dentro del mundo: acción, reglas, castigos y consecuencias son simples acontecimientos sujetos a la llamada explicación natural. Pero fuera del mundo, es decir, desde el punto de vista ético o místico, las consecuencias ya no son meros acontecimientos; y el premio y

el castigo, por ejemplo, yacen en el interior de la acción misma (6.422). El punto de vista ha cambiado al mundo, más exactamente, ha cambiado sus límites. Porque los hechos del mundo no pueden ser cambiados por la voluntad. Pero aclarar en qué pueda consistir este cambio sólo puede ser intentado con una metáfora.

En 6.43 nos dice Wittgenstein que «la voluntad buena o mala» —es decir, la voluntad ética— «puede cambiar los límites del mundo», convertirlo en *otro.* Esto quiere decir hacer al mundo, en tanto que totalidad, crecer o decrecer, sin que estas expresiones puedan aludir en ningún sentido a magnitudes reales ni ser aplicadas a hechos. Los verbos alemanes usados por Wittgenstein *(abnehmen oder zunehmen),* como los de la versión inglesa de la primera edición, cuyos traductores trabajaron con él *(wax or wane),* sugieren los cambios ante los ojos del observador de la luna creciente y menguante que, sin embargo, no afectan las medidas reales del astro satélite. Pero, más allá de estas expresiones metafóricas, que Wittgenstein sabe por completo ineficientes, no es posible decir nada de esta visión ética del mundo surgida con el sentimiento místico.

La visión misma está «fuera del mundo», donde ya no se pueden plantear preguntas, ni intentar respuestas. Donde no es posible dudar y pierde sentido todo escepticismo. Porque la duda supone la pregunta, como ésta supone la respuesta, que sólo puede tener lugar donde es posible decir algo con sentido (6.51). Comprender esto es, para Wittgenstein, también sentir que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas fueran respondidas, el problema de la vida —del sentido de la vida— no habría sido penetrado. Pero con aquellas respuestas posibles terminan igualmente todas las preguntas. Y esta última frase, con que concluye la entrada 6.52, parecería ser *la* respuesta definitiva a cualquier intento posterior de interrogar. Como la entrada siguiente (la número 6.521), puede entenderse como una prolongación de esa frase definitiva: pues la solución al problema del sentido de la vida no puede ser una nueva proposición, sino simplemente la desaparición o el desvanecimiento del problema mismo.

En la misma dirección deben ser leídas otras oraciones y otras entradas de tema metafísico a que apenas hemos podido aludir: el sentido del mundo (6.41); el sujeto moral, el alma y la inmortalidad (6.423 y 6.4312); la cuestión acerca de Dios, de quien nada podemos decir con sentido, porque Dios no es una parte de los hechos del mundo, ni interfiere con ellos, ni se revela en ellos (6.432). Como todas las cuestiones éticas, éstas acerca de Dios —preguntas, negaciones, dudas o respuestas— carecen de sentido en cualquier lenguaje. No hay, por tanto, enigmas. Ahora bien, esta conclusión contundente sólo en forma parcial está basada en argumentos de filosofía de la lógica; la verdad es que requiere al mismo tiempo como apoyo algo ciertamente sutil: el reconocimiento de una manera de sentir el mundo, sobre la que ya no es posible argumentar. El libro entero de Wittgenstein ha pretendido solamente mostrarla: esto es lo místico.

El mero mostrar lo místico por la vía negativa, la implicación y la metáfora —recaídas aparte, por supuesto, en las que no podemos de-

tenernos—, ha sido sin embargo un esfuerzo colosal. Porque el autor del tratado ha llegado a la redacción de su versión final convencido de que el verdadero método de la filosofía debiera consistir en no decir nada que no fueran proposiciones de la ciencia natural, según leemos en 6.53. Esto explica que cierre su libro con una petición que no deja de ser paradójica, dirigida al lector que lo haya comprendido: para que deje a un lado las proposiciones meramente esclarecedoras —que en realidad carecen de sentido—, una vez que ha alcanzado, con ayuda de ellas, «la correcta visión del mundo» que es condición para la vida ética (de la misma manera que, una vez que se ha subido a un cierto punto, se puede desechar una escalera).

7. Sin abandonar su preferencia por los métodos de las ciencias naturales, Wittgenstein recogió en estos últimos aforismos de su libro los temas metafísicos de los escritos póstumos de Brentano como asuntos centrales de la ética. Aunque esto no le impidiera, por una parte, argumentar en contra de las opiniones de la tradición de Brentano en más de un punto —por ejemplo, en el caso de la inmortalidad del alma humana (6.4312)—. Y, por otra, arrastrar a la ética entera más allá de los límites de lo que puede ser dicho con sentido.

Sin embargo, en este excluir a la ética del mundo y del lenguaje que describe al mundo, parece que la intención de Wittgenstein fuera ante todo contradecir la posición de *Principia ethica,* aunque hubiera con Moore otras coincidencias notables. En este punto, parece válido subrayar en el *Tractatus* la presencia del ambiente filosófico de las universidades inglesas, más que la de la cultura de Viena. ¿Acaso no había publicado Harold Arthur Prichard, en *Mind,* desde 1912, aquel artículo en que pedía que la filosofía moral quedara restringida sólo al conocimiento, de suyo evidente, de nuestras obligaciones morales y nuestras buenas disposiciones? Pensaba Prichard que el error de toda la filosofía moral anterior consistía en suponer la posibilidad de probar lo que solamente puede aprehenderse de manera directa, mediante un acto de pensamiento moral. Y que la única manera de superar aquel supuesto ilegítimo sería llevar el proceso de reflexión lo suficientemente lejos, como para hacernos cargo de lo que de suyo es evidente (Prichard, 1912).

La intención ética del *Tractatus logico-philosophicus* se encuentra en esa misma línea. Esto han querido hacer patente las condiciones generales y el comentario de algunos de sus pasajes finales. Lo que además parece suficiente para explicar su repercusión filosófica —lo mismo en Austria que en Inglaterra—, aunque tampoco puede decirse que, en los primeros años, los temas éticos ocuparan un lugar central. En la obra de Wittgenstein, por cierto, nunca ocuparon un espacio mayor que el que habían tenido en el *Tractatus,* pero en modo alguno estuvieron ausentes, ni en su enseñanza ni en sus conversaciones, aunque esto pudiera variar de acuerdo con el interés de los interlocutores. De todo esto se conserva testimonio de amigos y discípulos: por ejemplo de Waismann (1973); Engel-

mann (1967); y del grupo reunido por Rush Rhees (1989). Además de los apuntos de cursos o conferencias, como los publicados por el propio Moore (1972); o los editados posteriormente por Cyril Barret (Wittgenstein, 1970). Y la famosa «Conferencia sobre ética», que Wittgenstein dictó probablemente entre 1929 y 1930, de la que existen dos traducciones al castellano (Wittgenstein, 1967 y 1989). Pero son materiales en que no vamos a detenernos aquí, como tampoco tocaremos la obra posterior de Wittgenstein, ni su evolución filosófica propiamente dicha.

Para la meta propuesta de presentar en estas páginas los orígenes de la filosofía moral analítica, ha parecido suficiente acercar sendas porciones de dos libros sobre cuestiones fundamentales de la disciplina que, según pensamos, se iluminan mutuamente —y sin otra ayuda que unos cuantos antecedentes—. En ese diálogo se descubre el valor de la lógica y del análisis conceptual para la ética; el rechazo del naturalismo tradicional y la defensa de la intuición; y se encuentran las bases de la llamada teoría no-cognoscitiva de los juicios morales y del emotivismo. Concluir la tarea sólo requiere un par de notas: la primera para confirmar la lectura que hemos hecho de Wittgenstein; la segunda sobre el testigo del diálogo o, mejor dicho, sobre quien aquí no ha podido ser tratado sino como un testigo, aunque en realidad fuera también un tercer protagonista (Tomasini Bassols, 1991).

En 1961, Anscombe y Von Wright publicaron un conjunto de notas de Wittgenstein, escritas durante los años de la primera guerra mundial, justo en las fechas inmediatamente anteriores a la redacción definitiva del *Tractatus* (Wittgenstein, 1969). Previas todavía al llamado *Prototractatus,* que fue publicado posteriormente (Wittgenstein, 1971). Ambos libros presentan diversos momentos del trabajo de su autor desde 1914, es decir, los seis años que vinieron a culminar con el libro cuya terminación comunicó a Russell en 1919, en una carta, citada antes, que fue fechada en Montecassino. La lectura seguida de esos dos libros —que con toda seguridad no son los únicos borradores de Wittgenstein—, en comparación con cada uno de los aforismos del *Tractatus,* constituye la mejor prueba de que cabría disponer para reconstruir una manera de escribir y dar forma precisa al pensamiento. El autor selecciona de lo ya escrito, elimina y reescribe, en busca de la expresión más ajustada; abrevia y corrige el pensamiento, en un esfuerzo de depuración que apenas cabe imaginar.

Un intento de depuración que se puede entender, al menos parcialmente, como una voluntad de alejamiento del estilo de descripción de los ideales a la manera de Moore. Sobre todo si se tienen en cuenta las notas escritas durante el año 1916, recogidas en los *Notebooks,* la mayor parte de las cuales tocan asuntos de religión, ética y estética. Porque parte del material de estas notas que quedó eliminado encierra un buen tanto de información, descripción de ideales, relato de experiencias e incluso alusión a lecturas.

Un trasfondo religioso y biográfico, y a la vez un esfuerzo en la depuración del texto, que Russell no podía ver con la sola lectura del manus-

crito en 1919, pero del que no dejó de sorprenderse en la entrevista de La Haya. Probablemente no vio tampoco en ese momento las consecuencias de aquel diálogo sobre los fundamentos de la ética, entre los dos libros que hemos examinado, que marcó notablemente el desarrollo de la filosofía analítica. Sin embargo, aquel diálogo no pudo tener mejor testigo. Y la evolución de la propia obra de Russell en esta materia reproduce, de alguna manera, la de toda una corriente filosófica que él contribuyó a iniciar con Moore y Wittgenstein. En 1910 Russell estuvo del lado de Moore contra el naturalismo y en defensa de la intuición; más tarde pasó al emotivismo y prestó apoyo a la teoría no cognoscitiva de los juicios morales; para llegar, en los últimos años de su vida, a una nueva forma de naturalismo ético.

BIBLIOGRAFIA

Anscombe, G. E. M. (1958), «Modern Moral Philosophy»: *Phylosophy,* XXXIII/ *124,* 1-19.

Baum V. (1988), *Ludwig Wittgenstein. Vida y obra,* Alianza, Madrid, 1988, v.e. J. Ibáñez y A. Sánchez Pascual.

Black, M. (1964), *A companion to Wittgenstein's «Tractatus»,* Cambridge University Press.

Brentano, F. (1952), *Grundlegung und Aufbau der Ethik,* ed. Mayer-Hillebrad, Francke, Bern.

Brentano, F. (1955), *Vom Ursprung Sittlicher Erkenntnis,* ed. O. Kraus, Felix Meiner, Hamburg, 4.ª ed.

Brentano, F. (1980), *Vom Dasein Gottes,* Al Kastil, Felix Meiner, Hamburg.

Chisholm R. M. (1986), *Brentano and Intrinsic Value,* Cambridge University Press, Cambridge Mass.

Dubois, P. (1967), *Le problème moral dans la philosophie anglaise de 1990 à 1950,* Vrin, Paris.

Engelmann, P. (1967), *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir,* ed. B. F. McGuiness, Basil Blackwell, Oxford.

Harrod, R. F. (1958), *La vida de John Maynard Keynes,* FCE. México, v.e. A. Ramos Oliveira y M. Monteforte Toledo.

Hierro S. P., J. (1970), *Problemas del análisis del lenguaje moral,* Tecnos, Madrid.

Hudson, W. D. (ed.) (1969), *The Is-Ought Question,* G. E. M. Anscombe, R. F. Atkinson, M. Black, A. Flew, Ph. Foot, K. Hanly, R. M. Hare, W. D. Hudson, G. Hunter, B. P. Komisar, J. E. McClellan, A. C. MacIntyre, H. O. Mounce, D. Z. Phillips, J. R. Searle, M. Zimmerman, James y Judith Thomson, Macmillan, London.

Hudson, W. D. (1975), *Wittgenstein and religious relief,* Macmillan, London.

Hume, D. (1964), *A treatise of human nature,* incluido en *The philosophical works,* ed. T. H. Green y Th. H. Grose, 4 vols., reprint. Scientia, Aalen, Darmstadt.

Janik, A. y Toulmin, S. (1973), *Wittgenstein's Vienna,* Simon Schuster, New York.

Kant, I. (1957), *Kritik der Urteilskraft,* incluido en *Kant, Werke in Sechs Bänden,* ed. W. Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellsachaft, Darmstadt.

Levy, P. (1980), *Moore. G. E. Moore and the Cambridge apostles,* Holt, Rinehart and Winston, New York.

Moore, G. E. (1903-4), «*The Origin of the Knowledge of Right and Wrong,* by Franz Brentano. (English translation by Celil Hague). Archibald Constable, Westminster 1092»: *International Journal of Ethics,* XIV/ 115-23.

Moore G. E. (1965), *Principia ethica,* Cambridge University Press, reprinted.

Moore, G. E. (1968), «An autobiography», en *The philosophy of G. E. Moore*. The Library of Living Philosophers, vol. IV, ed. P. A. Schilp, La Salle, Illinois, 3.ª ed.
Moore, G. E. (1968), «A reply to my critics», en *The philosophy of G. E. Moore*. The Library of Living Philosophers, ed. P. A. Schilp, La Salle, Illinois, 3.ª ed.
Moore G. E. (1972), *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Taurus, Madrid, v.e. C. Solís, pról. J. Muguerza.
Muguerza, J. (1977), *La razón sin esperanza. Siete trabajos y un problema de ética*, Taurus, Madrid.
Nuño, J. A. (1990), «Tractatus: Críticas al logicismo»: *Dianoia. Anuario de Filosofía* (México), XXXV/ *35*, 11-21.
Prichard, H. A., (1912), *«Does moral philosophy rest on a mistake?»*: *Mind, 21*, 21-37.
Rabossi, E. (1977), *Análisis filosófico, lenguaje y metafísica*, Monte Ávila, Caracas.
Rabossi, E. (1979), *Estudios éticos. Cuestiones conceptuales y metodológicas*, Universidad de Maracaibo, Valencia, Venezuela.
Rabossi, E. y Salmerón, F. (eds.) (1985), *Ética y análisis*, vol. I: G. E. Moore, J. R. Searle, H. A. Prichard, James y Judith Thompson, P. F. Strawson, A. Flew, Ch. L. Stevenson, Ph. Foot, G. J. Warnock, G. Hartman, R. M. Hare y K. Baier. Introducciones y selección de los editores, UNAM, México.
Rhees, R. (1989), *Recuerdos de Wittgenstein*, FCE, México, v.e. R. Vargas.
Russell, B. (1962), «Introduction» to Wittgenstein: *Tractatus logica-philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London.
Russell, B. (1966), *Philosophical essays*, George Allen and Unwin, London, revised edition.
Russell, B. (1968), *The autobiography of Bertrand Russell. 1914-1944*, vol. II, George Allen and Unwinn, London.
Russell, B. (1975), *My philosophical development*, Unwin Books, London.
Sádaba, J. (1989), *La filosofía moral analítica de Wittgenstein a Tugendhat*, Mondadori, Madrid.
Salazar Bondy, A. (1970), *Para una filosofía del valor*, Universitaria, Santiago de Chile.
Sidgwick, H. (1963), *The methods of ethics*, Macmillan, London, 7.ª ed.
Tomasini Bassols, A. (1986), *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein*, UNAM, México.
Tomasini Bassols, A. (1990), «La filosofía mística de Russell y lo indecible en el *Tractatus*»: *Dianoia. Anuario de Filosofía 1989* (México) XXXV/ *25*, 157-80.
Villoro, L. (1975), «Lo indecible en el *Tractatus*»: *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía* (México), VII/ *19*, 5-39.
Von Wright, G. H. (1971), «Historical introduction. The origin of Wittgenstein's *Tractatus*», en Wittgenstein, *Prototractatus. An early version of Tractatus Logico-philosophicus*, ed. McGuinness, Nyberg y Von Wright, Routledge and Kegan Paul, London.
Von Wright, G. H. (1974), «Introduction» to Wittgenstein: *Letters to Russell, Keynes and Moore*, Basil Blackwel, Oxford.
Waismann, F. (1973), *Ludwig Wittgenstein y el círculo de Viena*, ed. B. F. McGuiness, FCE, México, v.e. Arbolí.
Warnock, M. (1963), *Ethics since 1900*, OUP, Oxford, reed.
Wittgenstein, L. (1962), *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London, 9.ª ed.
Wittgenstein, L. (1967), *En torno a la ética y el valor*, Universidad Mayor de San Marcos, Lima, v.e. y nota preliminar de A. Salazar Bondy.
Wittgenstein, L. (1969), *Notebooks 1914-1916*, ed. G. H. Von Wright y G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford.
Wittgenstein, L. (1970), *Lectures and conversation on aesthetics, psychology and religious belief*, ed. C. Barret, Basil Blackwell, Oxford.

Wittgenstein, L. (1971), *Prototractatus. An early version of Tractatus Logico-Philosophicus*, ed. B. F. McGuinness, T. Nyberg y G. H. Von Wright, Routledge and Kegan Paul, London.

Wittgenstein, L. (1974), *Letters to Russell, Keynes and Moore*, G. H. Von Wright y B. F. McGuinness, Basil Blackwell, Oxford.

Wittgenstein, L. (1989), *Conferencia sobre ética. Con dos comentarios sobre la teoría del valor*, Paidós-UAB, Barcelona, v.e. F. Birulés, intr. M. Cruz.

ETICA COMUNICATIVA

Adela Cortina

I. LAS SEÑAS DE IDENTIDAD DE LA ETICA COMUNICATIVA

1. La llamada «ética comunicativa», nace en los años setenta del siglo XX a partir de los trabajos de dos filósofos, profesores ambos en la Universidad de Frankfurt ya desde esa época: K.-O. Apel y J. Habermas[1]. Unidos por una estrecha relación de amistad, comparten también una sólida construcción filosófica, compuesta fundamentalmente por una pragmática no empírica del lenguaje —«trascendental» en el caso de Apel, «universal» en el de Habermas—, una teoría de la acción comunicativa, una teoría consensual de lo verdadero y lo correcto, una teoría de los tipos de racionalidad y también de algún modo por una teoría de la evolución social. Desde esta propuesta amplían nuestros autores el ámbito de la reflexión hacia una filosofía práctica, que tiene por núcleo la ética comunicativa o discursiva y por ramificaciones una filosofía del derecho adecuada a tal ética y una reflexión sobre la política, fundamentalmente sobre el modo de vida democrático.

Para llegar a tal diseño han tenido que asumir nuestros autores, al menos, los siguientes compromisos: *a*) tomar como punto de partida de la reflexión filosófica, no un hecho ontológico ni un hecho de conciencia, sino un *factum* lingüístico —el de la acción comunicativa o el de la argumentación—, asumiendo el «giro lingüístico» de nuestro tiempo; *b*) considerar el lenguaje desde la triple dimensión del signo, evitando la «falacia abstractiva» en que incurren los filósofos de la conciencia y del lenguaje que atienden únicamente a las dimensiones sintáctica y semántica; con ello también queda asumido el «giro pragmático»; *c*) no contemplar la dimensión pragmática empírica, sino trascendentalmente, de modo que —por decirlo con Apel— el método filosófico sea el de una filosofía trascendental transformada.

1. Para la bibliografía de K.-O. Apel y J. Habermas, ver la bibliografía final.

Ciertamente insiste Habermas —como es bien sabido— en tener su pragmática por «universal», rehusando el adjetivo «trascendental» para ella, y en tomar como paradigma metodológico el de las llamadas «ciencias reconstructivas», llegando con ello a afirmar el carácter falible, aunque incondicionado, de los enunciados de su pragmática, en el sentido de que son hipótesis comprobables, al parecer, empíricamente. Apel, por su parte, señala como método filosófico el trascendental, aunque aplicado ahora al hecho del lenguaje, y confía en llegar con él a enunciados universales e irrebasables, criticables y autocorregibles, pero no falibles. Como procedimiento de comprobación propone la contradicción performativa o contradicción pragmática, mediante la cual descubrimos enunciados específicamente filosóficos, que no pueden entenderse sin saber que son verdaderos: aquéllos que no pueden negarse sin incurrir en contradicción ni fundamentarse sin incurrir en *petitio principii*. De ellos dirá Apel que, por su irrebasabilidad, están fundamentados pragmático-trascendentalmente en el sentido de una fundamentación filosófica última.

Sobradamente conocida es la negativa de Habermas a admitir tal suerte de fundamentación, como también que es éste uno de los puntos de conflicto entre Apel y Habermas. Por completar tales puntos desde el comienzo, ya que a lo largo de la exposición tendremos en cuenta la elaboración común más que las divergencias, añadiremos los siguientes: 1) Habermas recurre a la contradicción performativa, pero también habla en ocasiones de comprobación empírica, mientras que Apel se vale únicamente de la primera; 2) Habermas profesa, en consecuencia, un «trascendentalismo débil», mientras que el de Apel lo es en sentido fuerte; 3) en relación con la teoría de la verdad, Apel mantiene frente a Habermas que la evidencia fenoménica puede constituir un criterio de verdad; 4) en el ámbito de la ética han existido ciertas discrepancias en torno al punto de partida —acción comunicativa o argumentación—, pero en el momento actual el punto central de la discusión consiste en que Habermas parece buscar en los últimos tiempos la racionalidad práctica en el mundo de la vida, aceptando un cierto retorno a la eticidad que Apel repudia sin ambages.

Por el contrario, otra de las tradicionales diferencias entre nuestros autores en el ámbito de la ética parece haberse ido paliando. Me refiero a la insistencia de Apel desde sus primeros trabajos en asignar a la ética dos partes, una de fundamentación del principio ético (parte A) y otra que configura el marco de aplicación del principio a los contextos de acción (parte B), mientras que Habermas mantenía el carácter exclusivamente fundamentador de la ética, como filosofía moral. Ciertamente Apel ha permanecido fiel a la distinción e incluso actualmente dedica su mayor esfuerzo ético a la aplicación de la ética comunicativa a la economía, la ecología, la política o el deporte, haciendo de ella, como ética aplicada, un verdadero canon de nuestro tiempo. Sin embargo, Habermas parece ir aproximándose a esta posición al reconocer que es preciso cultivar una vertiente por la que consideremos la adecuación de nuestros hallazgos

éticos al contexto concreto, generando así una «ética pragmática». A mayor abundamiento, su afición a dejarse entrevistar y a opinar en las entrevistas sobre cuestiones de la vida cotidiana a la luz de su propuesta ética, ha contribuido a introducir tal perspectiva en la vida alemana, y no sólo en ella, como una de las que merece mayor atención. Cuestiones como las revoluciones de los países europeos del Este, la unidad alemana, el futuro de la izquierda o la posibilidad de identidades postnacionales han sido consideradas en distintas entrevistas desde la ética comunicativa.

2. Es éste, pues, un punto de referencia obligado, no sólo en la vida alemana, sino también en diversos países y muy especialmente en los de habla hispana. Pero la razón de su amplia implantación no es sólo, como es obvio, la actividad que puedan desplegar sus creadores y cuantos hoy en día asumen tal proyecto como propio, sino su carácter de ética *procedimental,* perfectamente expresiva del nivel *postconvencional* en el desarrollo social de la conciencia moral que han alcanzado las instituciones de los países democráticos. Porque, como Kohlberg recuerda, aunque los individuos de los países democráticos no hayan alcanzado en su mayoría el nivel postconvencional a la hora de emitir juicios sobre la justicia, un buen número de las instituciones de tales países sí ha accedido a tal nivel. Y son las éticas procedimentales de raigambre kantiana las expresivas de ese nivel y estadio. Por eso la ética comunicativa, kantiana como la de J. Rawls, resulta óptima para inspirar una moral cívica en los países democráticos, pero también una ética ecológica, económica, política, médica o pedagógica.

En efecto, la ética comunicativa o discursiva es una ética *procedimental,* propia del estadio 6º en el desarrollo de la conciencia moral del que Kohlberg nos habla, y, por lo tanto, no reflexiona sobre contenidos morales —como haría una ética material—, sino acerca de los procedimientos mediante los cuales podemos declarar qué normas surgidas de la vida cotidiana son correctas. En este sentido, como Habermas ha reconocido reiteradamente, se trata de una ética modesta, que de las dos caras del fenómeno moral —felicidad y norma— sólo atiende a la segunda, siendo, pues, a la vez una *ética deontológica,* que enuncia los procedimientos que deben seguirse para llegar a determinar la corrección de una norma. Las normas, por su parte, surgen del mundo de la vida y no las inventan los filósofos porque, como bien dice J. L. L. Aranguren, la ética es «moral pensada» y no «moral vivida»: las normas proceden del mundo vital y la filosofía moral se limita a descubrir los procedimientos para legitimarlas.

Estos dos caracteres —procedimentalismo y deontologismo— los comparte hoy en día claramente la ética discursiva con la rawlsiana «justicia como imparcialidad» y también en cierto modo con el prescriptivismo de R. M. Hare; es decir, si renunciamos al procedimentalismo, que es un formalismo dialógico, y volvemos al origen kantiano de un formalismo monológico. Porque si el formalismo ético consiste en afirmar que la ética sólo debe ocuparse de la forma de las normas morales,

el procedimentalismo «dialogiza» tal forma y asigna a la ética la tarea de descubrir los procedimientos dialógicos legitimadores de normas.

También con las concepciones morales de Rawls y Hare comparte nuestra ética el afán de desentrañar la *racionalidad* de lo práctico, que en su caso se mostrará a través de una lógica del discurso práctico, análoga a la lógica del discurso teórico. Frente a cualquier tipo de cientificismo o emotivismo, que reduzca la racionalidad al ámbito de lo teórico, la ética comunicativa es *cognitivista* en la medida en que considera el procedimiento por el que llegamos a determinar lo correcto —el discurso práctico— como análogo a aquél por el que llegamos a determinar lo verdadero. Con lo cual es posible distinguir racionalmente lo correcto de lo simplemente aceptado, lo *válido* de lo *vigente:* es posible aducir un criterio racional-práctico para superar el dogmatismo de los hechos, de lo dado.

Pero si estos caracteres —deontologismo, procedimentalismo, cognitivismo— son compartidos por otras éticas «kantianas», lo peculiar de la nuestra consiste en que tales caracteres se combinan en un marco comunicativo, dialógico o, por ser más precisos, *discursivo:* un marco en el que se trata de universalizar la materia de lo moral, que son los intereses de los afectados por las normas. Si la ética kantiana ofrecía, entre otras dificultades, la de mantener una separación entre el interés moral y los intereses patológicos, entre «tomar interés en» la ley moral y «obrar por interés» (Kant, 1967, 60-1), la ética comunicativa pretende superar la distinción kantiana entre dos mundos, entre dos tipos de intereses, señalando que la materia de lo moral son los intereses de los individuos concretos.

Ahora bien, la norma correcta únicamente podrá satisfacer aquellos intereses que resulten universalizables, porque el *universal cumplimiento* de una norma no puede exigirse moralmente si no satisface los intereses de todos y cada uno. Distintas corrientes modernas nos han enseñado que la legitimidad de las normas que regulan las relaciones sociales exige que satisfagan intereses universales y no grupales, porque el principio de imparcialidad, que compone la estructura de la razón práctica moderna expresada en el imperativo categórico kantiano y en la idea de contrato social, así lo exige. Y la nuestra es una ética que no abjura de todo proyecto moderno, sino que, por el contrario, se propone llevar a cabo alguno de tales proyectos, estableciendo aquel *marco de mínimos éticos de justicia* desde el que es posible criticar cualquier situación social dada que no encarne los ideales ilustrados de autonomía, igualdad y solidaridad. De ahí que en *Ética sin moral* me haya permitido considerarla como una ética mínima de la Modernidad crítica (Cortina, 1990a)[2]. Pero antes de entrar en este aspecto nos las habremos con algunas cuestiones previas.

2. De desarrollar la ética discursiva como ética mínima me he ocupado también en Cortina, 1985 y 1986.

II. LAS CUESTIONES DE NOMBRES SON SOLEMNES CUESTIONES DE COSAS

La ética comunicativa es también llamada dialógica y discursiva, y tales denominaciones, aunque designan una misma construcción filosófica, señalan en cada caso un aspecto peculiar; si bien el nombre técnico es el de «ética discursiva» y por él han optado sus creadores.

Si hablamos de *«ética dialógica»* aludimos al hecho de que nuestra ética, hundiendo sus raíces en una pragmática formal del lenguaje, descubre el carácter dialógico del *logos* humano. «Uno solo y sólo una vez —como decía Wittgenstein— no puede seguir una regla». Nuestro empleo de reglas lingüísticas nos muestra, mediante reflexión trascendental, que el medio en que nuestro *logos* vive es dialógico y, por tanto, que somos siempre ya en una comunidad de habla. Frente a las tradiciones solipsistas de la conciencia o del lenguaje reconoce nuestra ética en la dimensión pragmática del lenguaje, considerada desde una perspectiva no empírica sino trascendental, que el *logos* humano es en diálogo, hasta el punto de que el monólogo no es sino un diálogo internalizado.

Ciertamente este rótulo de «ética dialógica» tiene sustanciosas ventajas. En principio, denota inmediatamente la pertenencia de esta ética a una añeja tradición filosófica, que arranca —por lo que sabemos— de Sócrates y, a través de la noción cristiana del Espíritu presente en la comunidad, se recoge en trabajos como los de J. Royce, como los de los pragmatistas Ch. S. Peirce o G. H. Mead, pero también en la línea dialógica de M. Buber. Somos, sin duda, «animales tradicionales» y la ética dialógica de que aquí hablamos es uno de los hitos en una añeja tradición filosófica de diálogo.

Pero, en segundo lugar, también sabe esta denominación —como diría Kant (1967, 94-96)— acercar el principio moral al sentimiento, de modo que con ella se entiende rápidamente, sin grandes elucubraciones, que su contenido es en sustancia el siguiente: 1) La justificación de normas morales no puede hacerse apelando a unos principios materiales, captables por intuición, desde los que se deducirían las normas y que tendrían que ser interpretados por un magisterio autorizado para ello. Tales principios materiales no existen, como revela suficientemente el pluralismo de nuestras sociedades. 2) En el ámbito moral quedan, pues, descartados autoritarismos y paternalismos, y qué sea moralmente correcto ha de determinarse a través de un diálogo entre todos los afectados por la puesta en vigor de la norma de que se trate. Evidentemente, no a través de cualquier diálogo, sino de uno que, por sujetarse a determinadas reglas, lleva el nombre de «discurso práctico». De ahí que el nombre técnico de nuestra ética sea el de «ética discursiva».

Pero, continuando con las ventajas de una denominación menos técnica, pero más próxima al sentimiento, la expresión «ética dialógica» resulta sumamente útil en el ámbito, hoy central, de la ética aplicada. Como sabemos, al *linguistic turn* y al *pragmatic turn* ha seguido el *applied*

turn de la filosofía y muy especialmente de la ética. Y en este campo el siguiente texto de Apel resulta inapreciable:

> Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión. A mi juicio, no es, pues, el uso lógicamente correcto del entendimiento individual, sino esta exigencia de *reconocimiento* recíproco de las *personas como sujetos de la argumentación* lógica, la que justifica el discurso sobre la «ética de la lógica» (Apel, 1985, 380-1).

La categoría de *persona,* central en el ámbito ético, se expresa ahora como *interlocutor válido,* cuyos derechos a la réplica y la argumentación tienen que ser ya siempre pragmáticamente reconocidos para que la argumentación tenga sentido. Y este reconocimiento recíproco básico es el elemento vital —heredado de Hegel y de G. H. Mead— sin el que una persona no podrá llegar al conocimiento de la verdad de las proposiciones y la correción de las normas. A partir de aquí es posible, a mi juicio, elaborar una teoría de los derechos humanos, como he intentado hacer en *Ética sin moral,* y una teoría de la democracia participativa[3], pero también, como veremos más adelante, perfilar una noción de *autonomía* sumamente fructífera en campos como el de la ética política, la ética médica o la pedagogía.

En principio apuntaremos brevemente que en el terreno político la noción «dialogizada» de autonomía que la ética discursiva propone, y que consiste en considerar como interlocutor válido a cada ser dotado de competencia comunicativa, exige el cumplimiento de la idea práctica moderna de contrato social: en un Estado de derecho no hay más leyes legítimas que las que todos hubieran podido querer, es decir, que todos los ciudadanos han de ser tenidos en cuenta a la hora de establecer normas, a través de su participación en un diálogo, de modo que los intereses universalizables queden satisfechos en ellas. Autoritarismos y dictaduras son entonces inmorales, y la violencia sólo está legitimada, como puede ocurrir en la guerrilla en ciertos casos, si es el único modo de hacer saber que buena parte de la población no es tenida como interlocutor válido. La violencia racional no es la que busca exterminar al contrario, sino la que pugna por atraer su atención hacia el hecho moral de que el violento es un interlocutor al que no se atiende realmente.

Por otra parte, en la ética médica esta noción dialogizada de autonomía es «rentable» al menos en dos sentidos: en cuanto obliga a tratar

3. Ver muy especialmente en torno al tema el diálogo hispano-argentino-alemán, recogido en K.-O. Apel, A. Cortina, J. De Zan, D. Michelini (comps.), 1991, en el que, además de los compiladores, participan J. L. L. Aranguren, V. Camps, J. Habermas, A. [illegible] W. Kuhlmann, R. Maliandi, J. Muguerza y A. Wellmer. De elaborar una teoría de los derechos humanos me he ocupado en Cortina, 1990a, cap. 8 y 1990, 37-49.

al paciente como un interlocutor válido, lo cual resulta clave en cuestiones como las del consentimiento informado o la conveniencia de ser veraz con el enfermo terminal, y porque ésta es la base filosófica de los comités de ética del mundo médico. Aparte de que, como veremos, la ética discursiva, como ética de mínimos, permite relacionar de modo fructífero los famosos principios del Informe Belmont.

Y siguiendo con las denominaciones de la ética que nos ocupa, la expresión *ética comunicativa* resulta sumamente expresiva del hecho de que esta ética reconstruya el imperativo kantiano en términos de teoría de la comunicación. La ética kantiana se reconstruye en el último tercio del siglo XX desde una teoría de la acción comunicativa, no ya desde una filosofía de la conciencia. Con tal reconstrucción el principio ético kantiano de la autonomía de la voluntad se reformula en términos comunicativos, de modo que el punto de partida para acceder a él no es ya un *factum* moral, como la conciencia del imperativo, sino un hecho moralmente aséptico en principio: la acción comunicativa. Y el punto de llegada no es el de una voluntad individual que quiere lo universal, sino individuos que, por su competencia comunicativa, tienen derecho racionalmente a participar en pie de igualdad en la deliberación y decisión de las normas a las que han de someterse.

La racionalidad se lee ahora en las pretensiones de validez que el hablante eleva con su acto de habla y el oyente acepta como buenas. Pero también, en el caso de que la corrección de la norma sea puesta en cuestión, en su resolución discursiva, es decir, en su resolución a través de un discurso que, alejado de los compromisos de la acción concreta, constituye la clave de nuestra ética.

III. FUNDAMENTACION DE LA ETICA DISCURSIVA

1. El primer paso dado por Habermas y Apel en busca de la racionalidad de lo práctico fue aquella doctrina de los intereses del conocimiento, de la que Habermas dio ya noticia en *Conocimiento e interés* de 1965 y Apel en su *Transformación de la filosofía*. Frente al positivismo y al racionalismo crítico, y tomando como inspiración la doctrina scheleriana de las formas del saber, diseñan nuestros autores una doctrina que hizo fortuna entre el público desde su aparición: la especie humana, en su reproducción y autoconstitución, se orienta por tres intereses, el interés técnico por dominar —motor de las ciencias empírico-analíticas—, el interés práctico en el entendimiento —raíz de las ciencias histórico-hermenéuticas— y el interés por la emancipación —móvil de las ciencias sociales críticas—. A todo conocimiento subyace, pues, un interés, aunque positivistas y cientificistas intenten ignorarlo, y el interés práctico por el entendimiento y el emancipatorio son móviles legítimos de saberes racionales.

Apel conservó esta doctrina como parte de su antropología del conocimiento y Habermas —a mi juicio— también la conserva de algún modo

en la pragmática universal, si bien en *Conocimiento e interés* en 1973 declaró abandonar aquel tipo de reflexión, adoptando el método de las ciencias reconstructivas.

2. El segundo paso en la búsqueda de la racionalidad de lo práctico es ya expresamente esa pragmática no empírica —trascendental en el caso de Apel, universal en el de Habermas—, en que hunde sus raíces la ética discursiva.

La pragmática de que hablamos parte de un análisis de los *actos de habla,* en el sentido de Austin y Searle. Aunque Apel parte explícitamente del hecho de la argumentación, el verdadero punto de partida es cualquier acción y expresión humana con sentido, en la medida en que puedan verbalizarse. Partiendo, pues, de los actos de habla, su doble estructura —proposicional/performativa— introduce a los interlocutores en el nivel de la intersubjetividad, en el que hablan entre sí, y en el de los objetos sobre los que se entienden. Lo cual significa que hablar sobre objetos con sentido requiere aceptar una relación entre los interlocutores que es a la par *hermenéutica* y *ética:* hermenéutica, porque sin un entendimiento mínimo entre hablante y oyente no existe acción comunicativa lograda; *ética,* porque tampoco tales acciones logran éxito sin un reconocimiento recíproco de los interlocutores como personas. De donde se desprende que objetivismo, cientificismo y solipsismo son irracionales.

En efecto, las acciones comunicativas tienen éxito habitualmente en la vida cotidiana porque el hablante, al realizarlas, eleva implícitamente unas *«pretensiones de validez»,* que el oyente también implícitamente acepta: la pretensión de *verdad* para sus proposiciones, *veracidad* para sus expresiones, *inteligibilidad* de lo dicho, *corrección* de las normas de acción. Tales pretensiones prestan racionalidad a las acciones comunicativas y la aceptación implícita de las mismas por parte de los interlocutores es expresiva de que se reconocen recíprocamente como personas, es decir, como seres con *autonomía* como para elevar tales pretensiones (en el caso del hablante), como para darlas por buenas o rechazarlas (en el caso del oyente). El concepto moderno de autonomía, que en la filosofía kantiana distinguía al hombre como fin en sí mismo, como absolutamente valioso, vuelve ahora por sus fueros pero a través del reconocimiento recíproco de los interlocutores como autónomos, como igualmente facultados.

Tanto en la pretensión de verdad como en las de corrección y veracidad se encuentran pretensiones universales de validez del discurso humano, en las que se vuelven reflexivas las posibles referencias de la acción al mundo. En el caso de procesos lingüísticos explícitos para llegar a un entendimiento, los actores erigen pretensiones de verdad si se refieren a algo en el mundo objetivo, entendido como conjunto de cosas existentes; de corrección, si se refieren a algo en el mundo social, entendido como conjunto de relaciones interpersonales de un grupo social, legítimamente reguladas; de veracidad, si se refieren al propio mundo subjetivo, entendido como conjunto de las vivencias. En este volverse lingüísticamente

reflexivas las pretensiones de validez se basa la posibilidad de coordinar racionalmente las acciones extralingüísticas a la luz de un acuerdo sobre su posible racionalidad. Porque la posibilidad de coordinar racionalmente las acciones depende de que se haga a través de una acción orientada hacia la comprensión, es decir, de una acción comunicativa, y no de una orientada hacia el éxito.

Desde esta perspectiva modificará Habermas la tipología weberiana de la acción social, distinguiendo entre *dos tipos de acciones:* la *racional-teleológica* y la *comunicativa. Acción racional-teleológica* es aquélla en que el actor se orienta primariamente hacia una meta, elige los medios y calcula las consecuencias; el éxito consiste en que se realice el estado de cosas deseado. Esta acción puede ser a su vez: *instrumental,* cuando se atiene a reglas técnicas de acción que descansan en el saber empírico e implican pronósticos sobre sucesos observables, que pueden resultar verdaderos o falsos; *estratégica,* cuando se atiene a las reglas de la elección racional y valora la influencia que pueden tener en un contrincante racional. Las acciones instrumentales pueden ligarse a interacciones, mientras que las acciones estratégicas son en sí mismas sociales.

En efecto, la acción estratégica, al ser un tipo de interacción, viene presidida por la categoría de reciprocidad, de modo que en ella los sujetos se instrumentalizan recíprocamente. Obviamente, ésta es la base de la teoría de los juegos, pero también de toda ética y toda política que no crean posible más racionalidad que la defensa estratégica de los derechos, e incluso los deseos, subjetivos mediante pactos de egoísmos.

Pacto estratégico y *consenso* son dos cosas diferentes. El primero brota de la racionalidad estratégica, el segundo, de la comunicativa. La *acción comunicativa* es aquélla en que los actores no coordinan sus planes de acción calculando su éxito personal, sino a través de un acuerdo, porque los participantes orientan sus metas en la medida en que pueden conjugar sus planes desde definiciones comunes de la situación. Es, pues, éste un mecanismo para coordinar las actividades teleológicas referidas al mundo, que no se basa en la influencia recíproca y el equilibrio de intereses, sino en el *entendimiento* acerca de las pretensiones de validez.

Un análisis y modificación, introducida por Austin, entre actos ilocucionarios y perlocucionarios nos llevará a la conclusión de que las acciones lingüísticas pueden utilizarse estratégicamente, pero el entendimiento, el acuerdo, es inherente como *télos* al lenguaje humano, de modo que hay un modo *originario* de usar el lenguaje (el que busca el acuerdo) y uno derivado y parasitario (la comprensión indirecta, el dar a entender), porque —según Habermas— los conceptos de habla y entendimiento se interpretan recíprocamente.

A mi modo de ver, y como en otro lugar he señalado, este «teleologismo» de la ética discursiva viene a mediar con un *télos* su carácter deontológico y a dotar de valores a una ética que parecía renunciar a ellos: igual que para Aristóteles, desde una filosofía del ser, las acciones que tienen el fin en sí mismas ostentan una primacía axiológica que invita

a realizarlas; igual que en la filosofía kantiana de la conciencia, la buena voluntad debe ser conseguida porque ostenta el fin de la razón en su uso práctico, en la teoría de la acción comunicativa el *télos* del lenguaje es inherente a ella, lo cual muestra la primacía axiológica de la acción comunicativa frente a la estratégica y ordena su realización. El momento deontológico lo es por teleológico[4].

Por eso si la acción comunicativa se interrumpe, si el oyente pone en cuestión las pretensiones que el hablante eleva de verdad para sus declaraciones o de corrección para las normas de acción, la única salida racional, la única expresiva de que eran seres autónomos y racionales los que actuaban lingüísticamente, es estar dispuesto a la argumentación y la réplica. Y precisamente a través de un *discurso,* es decir, a través de aquel modo de comunicación que se libera de la carga de la acción para poder eludir sus coacciones y no permitir que triunfe otro motivo para el consenso más que la fuerza del mejor argumento. Tal discurso será teórico si pretende comprobar la verdad, práctico si pretende comprobar la corrección de las normas de acción. El intento de diseñar la lógica del discurso nos obliga a dirigir la atención hacia una *teoría consensual de la verdad,* en la línea de Ch. S. Peirce, que aquí dejamos sólo mencionada[5], y hacia los rasgos de una peculiar racionalidad, la *racionalidad discursiva,* imprescindible para conocer los rasgos de la racionalidad filosófica.

En efecto, según la *teoría* apeliana *de los tipos de racionalidad* y completando los ya expuestos, es posible distinguir las siguientes modalidades: racionalidad lógico-matemática, instrumental, estratégica, consensual-comunicativa y discursiva. A la pregunta por el tipo de racionalidad que conviene a la filosofía responde Apel que para él la filosofía no puede ser sino filosofía trascendental transformada, en el sentido de que, siguiendo la crítica de Hegel a Kant, ha de poder alcanzar y legitimar su propia racionalidad. Las determinaciones de la racionalidad filosófica serán, pues, para Apel la reflexión trascendental y la sujeción a las reglas del discurso argumentativo. Desentrañar cuantos presupuestos dotan de sentido al discurso autorreflexivo de la filosofía es, pues, tarea de la filosofía.

En lo que respecta al *discurso práctico,* que es el que primariamente interesa a la ética, Habermas y Apel tomarán en préstamo algunas de las reglas apuntadas por R. Alexy, teniéndolas por presupuestos descubiertos mediante el mecanismo de la contradicción performativa, porque cualquiera que participa en un discurso las ha reconocido ya implícitamente. Obviamente no se trata de que los diálogos fácticos en torno a normas se rijan por esas reglas, sino de que cualquiera que desee argumentar *en serio* sobre la corrección de normas tiene que haberlas presu-

4. Cortina, 1990a, cap. 7; «Substantielle Ethik oder wertfreie Verfahrensethik? Der eigentümliche Deontologismus der praktischen Vernunft», en Apel y Pozzo (comps.), 1990, 320-52.
5. Para la más matizada posición de Apel al respecto, ver Apel, 1991.

puesto ya siempre contrafácticamente. No argumentar en serio es, sin duda, posible, pero quien rehúsa sistemáticamente argumentar en serio sobre la corrección de normas, renuncia a su posibilidad de racionalidad práctica.

Recordemos brevemente, por seguir el hilo de nuestra exposición, que serán tres los tipos de *reglas* que la ética discursiva cree descubrir como presupuestos del discurso práctico: reglas correspondientes a una lógica mínima; los presupuestos pragmáticos de la argumentación, entendida como un proceso en busca de acuerdo, entre los que aparecen ya normas con contenido ético porque suponen relaciones de reconocimiento recíproco; y, por último, las estructuras de una situación ideal de habla.

La célebre *situación ideal de habla,* interpretada en algunos casos como utopía, en otros como secularización de dogmas religiosos, no es sino un *presupuesto contrafáctico del habla,* porque el discurso es un proceso de comunicación que ha de satisfacer condiciones improbables con vistas a lograr un acuerdo motivado racionalmente, y desde esta perspectiva se revela la estructura de una situación ideal de habla, inmunizada frente a la represión y la desigualdad. Cualquiera que pretenda corrección para sus normas de acción la ha aceptado ya idealmente, de suerte que, si quiere actuar racionalmente, ha de tomarla como una *idea regulativa* en sentido kantiano, de la que no se sabe si podrá encarnarse alguna vez fácticamente, pero por la que es racional orientar la acción porque hunde sus raíces en la razón práctica. A mayor abundamiento, es un presupuesto pragmático —cosa que no ocurría en la filosofía kantiana— y, por tanto, un componente del sentido y la validez de nuestros actos de habla. Lo racional es, pues, tomarla como *orientación* para la acción y como *canon* para la crítica de nuestros diálogos reales.

Precisamente porque perseguir la realización de tal idea es un deber racional, hablará Apel de una *teleología moral,* distendida a lo largo de la historia, que no fía en las leyes de la historia para alcanzar su meta, sino en el compromiso humano en la acción. Ahí es donde reside la esperanza: en la aproximación de la *comunidad real de comunicación,* a la que como hablantes siempre pertenecemos, a esa *comunidad ideal* de la que también formamos parte como seres que pretendemos sentido y validez para nuestras acciones comunicativas.

Y regresando a las reglas del discurso práctico, propone Habermas las siguientes como constitutivas de una situación ideal de habla: «cualquier sujeto capaz de lenguaje y acción puede participar en los discursos», «cualquiera puede problematizar cualquier afirmación», «cualquiera puede introducir en el discurso cualquier afirmación», «cualquiera puede expresar sus posiciones, deseos y necesidades» y «no puede impedirse a ningún hablante hacer valer sus derechos, establecidos en las reglas anteriores, mediante coacción interna o externa al discurso» (Habermas, 1985, 112-3). De tales reglas se sigue que una norma sólo se aceptará si vale el *principio de universalización* que, como regla de argumentación, pertenece a la lógica del discurso práctico y que en nuestro caso dice así:

> Cada norma válida habrá de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se seguirían de su acatamiento *universal* para la satisfacción de los intereses de *cada* uno (previsiblemente) puedan resultar aceptados por *todos* los afectados (y preferidos a las consecuencias de las posibles alternativas conocidas) (Habermas, 1985, 86.116).

Como el lector podrá observar, esta reformulación del principio de universalización entraña novedades frente a otras formulaciones fácilmente detectables: en primer lugar, se trata de una *«dialogización»* del célebre principio; pero —siguiendo con la enumeración— también viene a romper la vieja *dicotomía entre éticas teleológicas y deontológicas,* que tenía a las primeras por consecuencialistas y a las segundas por no consecuencialistas, porque en nuestro caso en el mismo principio de una ética deontológica se ordena tener en cuenta las consecuencias; y, por último, son todos los *afectados* por las normas quienes han de tomar las decisiones, y no todos los seres racionales —por decirlo con Kant—, o los participantes en un diálogo —por decirlo con los convencionalistas—. *Es el mundo de los afectados el que ha de tomar las decisiones.*

Sin embargo, con el principio de universalización no hemos excedido el ámbito de las reglas de la argumentación y por ello la ética discursiva propone como su *principio ético* específico el siguiente:

> Sólo pueden pretender validez las normas que encuentran (o podrían encontrar) aceptación por parte de todos los afectados, como participantes en un discurso práctico (Habermas, 1985, 86.117).

Esto significa, como vemos, ofrecer a los *afectados* por una norma moral el protagonismo en la decisión de si es o no correcta, dejando bien claro que tal protagonismo ha de ejercerse a través de la *participación* en un diálogo orientado por las reglas que hemos reseñado. Con ello hemos alcanzado el punto supremo en el proceso de fundamentación de lo moral, al descubrir los principios procedimentales enraizados en la razón, que es menester seguir para tomar decisiones sobre la corrección de normas. Es, pues, la nuestra una *ética de principios* —no de normas—, situada en el nivel postconvencional en el desarrollo de la conciencia moral. Qué rentabilidad puede sacarse de tales principios para orientar la acción es lo que intentaremos averiguar en lo que sigue.

IV. EL «GIRO APLICADO» EN LA ETICA

Prácticamente desde su creación la ética discursiva viene recibiendo toda suerte de críticas, que en ocasiones atañen a puntos esenciales de aquel núcleo teórico al que aludimos en el primer párrafo de este trabajo, otras veces, sin embargo, proceden del rechazo que produce en nuestro tiempo una ética universalista, empeñada en dar razón de lo moral —en fundamentarlo—, preocupada por la justicia de las normas, más que por la felicidad o la compasión.

Los abanderados del derecho a la diferencia creen encontrarse ante una ética homogeneizadora; los contextualistas, frente a un abstraccionismo que prescinde de las situaciones concretas; cientificistas, racionalistas críticos y postmodernos de diverso cuño abominan —por razones diversas— de todo intento de fundamentar lo moral; y los éticos de la felicidad y la compasión se escandalizan ante la «inhumanidad» de una ética que no pretende sino exigir universalmente unos mínimos de justicia.

A todo ello sería preciso añadir la enemiga de los «premodernos» que ven en toda prosecución del proyecto ilustrado un fracaso, de los «neoconservadores», en guardia ante cualquier propuesta de participación popular que exceda los límites del elitismo democrático o del estado mínimo, pretendiendo expresar con tal participación la autonomía de cada hombre, como también sería preciso añadir la animadversión de los hegelianos defensores de la Eticidad, que abogan por una ética, no de principios, sino realizada en las instituciones, costumbres y virtudes de un *éthos* concreto.

Por último, partidarios más o menos ortodoxos de la ética discursiva realizan también en ocasiones una autocrítica, como me permito creer que es el caso de J. Muguerza, empeñado en reivindicar la idea de disenso como factor de progreso moral frente al consenso (Muguerza, 1990), el de R. Maliandi (1992), que echa en falta la complementación de una teoría del valor, el de J. Conill (1991), que exige llevar hasta sus últimas consecuencias el carácter hermenéutico de nuestra propuesta volviendo por los fueros de una razón experiencial, el de J. De Zan (Apel *et al.*, 1991, 297-320), preocupado por diseñar una teoría del Estado acorde con nuestra ética, de suerte que incorpore los logros de la Eticidad hegeliana, el de E. Dussel, que propone complementar la pragmática trascendental con una «economía trascendental» (Dussel, 1991, 45-80). Y como es mi caso, sin ir más lejos, porque he querido señalar que la ética discursiva corre el peligro de disolver el fenómeno moral, reduciéndolo a derecho y política, si no complementa la propuesta de sus creadores con una teoría de los derechos humanos, una ética de virtudes o actitudes, con una recuperación de la idea de valor y con la oferta de una figura inédita de sujeto.

Precisamente porque de dialogar con las críticas y de elaborar tanto la teoría de los derechos humanos como la ética de actitudes y valores ya me he ocupado en *Ética sin moral,* voy a permitirme intentar exponer a continuación esa figura inédita de sujeto que, a mi juicio, surge de nuestra ética y que puede cumplir una triple función: en principio, atender al buen consejo de J. L. L. Aranguren de complementar la hodierna ética intersubjetiva con una ética intrasubjetiva, evitando la disolución del sujeto autónomo en un colectivismo inhumano[6]; en segundo lugar, sentar desde tal ética intra-intersubjetiva las bases de un nuevo humanismo, situado más allá de la disyuntiva «individualismo o colectivismo»; «sub-

6. J. L. L. Aranguren, Prólogo a Cortina, 1986, 15.

jetivismo o intersubjetivismo»; y, por último, servir de hilo conductor para diseñar el marco de una ética aplicada, que pueda contemplar los diversos ámbitos de la vida cotidiana. Con ello no pretendemos hacer casuística, porque esto sólo sería posible desde normas materiales, sino señalar un marco orientativo para la aplicación de los dos principios arriba formulados.

1. *La estructura del sujeto*

Hasta fecha bien reciente estructuralistas y heideggerianos invertían parte de sus esfuerzos en la «crítica del sujeto», porque creían urgente acabar con la llamada «filosofía del sujeto» o «metafísica de la subjetividad», no sólo teóricamente errónea —a su juicio—, sino también nefasta desde el punto de vista práctico: fascismos y estalinismo podían atribuirse a tan desastrosa concepción. Sin embargo, actualmente la situación ha cambiado porque, junto a posiciones críticas, se levantan voces proponiendo buscar una figura inédita de sujeto que, teniendo en cuenta las aportaciones de las posiciones clásicas oportunas, asuma las críticas recibidas por ellas con afán de rectificación. Si es cierto que el sujeto pudo concebirse en algunas propuestas modernas a la luz de dos rasgos, autotransparencia desde la plena autoconciencia y plena autodeterminación, las críticas obligan a rebajar tales pretensiones y a redefinirlo en términos más modestos.

En este sentido la ética discursiva puede ofrecer una figura inédita de sujeto capaz de inspirar un nuevo humanismo desde la idea de un sujeto autónomo cuyo *humus* géntico, vital y lógico-trascendental es la intersubjetividad.

En efecto, como Habermas recuerda, mientras la subjetividad se piense —desde la filosofía de la conciencia— como el espacio interior en que tienen lugar las representaciones y que sólo se abre a sí mismo cuando el sujeto se vuelve sobre su propia actividad representativa, lo subjetivo sólo resulta accesible como objeto de la autoobservación o introspección, lo cual conduce a las dificultades de interpretar la autoconciencia en términos de autorreferencialidad o de familiaridad. Por el contrario, en el paradigma pragmático-lingüístico, que constituye el sustento de la ética discursiva, el sujeto no aparece como un observador, sino como un hablante que interactúa con un oyente. La apertura a la alteridad y el rechazo del individualismo solipsista son entonces radicales: me aparezco como un *alter ego* de otro *alter ego,* de modo que la conciencia de sí es un fenómeno generado comunicativamente. La categoría básica no es, pues, «conciencia de autodeterminación», sino «reconocimiento recíproco de la autonomía simbólicamente mediado», lo cual nos permitirá acuñar una nueva figura de sujeto autónomo.

En efecto, el significado realizativo de «yo» expresa pragmáticamente toda una estructura del sujeto que puede hacer uso de tal expresión, porque al decir «yo» quiero manifestar, no sólo que puedo ser identificado espacio-temporalmente por observación, sino que para mí existen un *mundo subjetivo,* al que tengo un acceso privilegiado, y un *mundo social*

al que pertenezco. Lo cual me abre a la vez una intransferible dimensión *individual* y una dimensión *personal,* común a cualquier interlocutor virtual, porque quien dice «yo» cree poder ser identificado genéricamente como persona, capaz de actuar de modo autónomo, y como individuo que se realiza a través de una biografía única.

Las dos dimensiones que constituyen al sujeto que se autodenomina realizativamente «yo» son la *autonomía personal* y la *autorrrealización individual;* consideración que es clave a la hora de construir un marco de aplicación de la ética discursiva, porque nos permite distinguir en el concepto mismo de sujeto las exigencias de una *ética de mínimos* de las propuestas de una *ética de máximos.* Por eso investigaremos brevemente cada una de estas vertientes del sujeto.

En principio, y frente a la filosofía kantiana en que la autonomía es exclusivamente moral, en la ética discursiva la autonomía se expresa en un doble nivel: el pragmático-lingüístico y el moral. Por lo que hace al primero, consiste la autonomía simplemente en la capacidad que el hablante muestra en las acciones comunicativas de elevar pretensiones de validez del habla y de resolverlas —en su caso— argumentativamente, pero también consiste en la capacidad del oyente de responder de sus actos, en cuanto el hablante le exige tomar postura con un «sí» o con un «no» a la oferta que comporta el acto de habla.

La autonomía, por la que nos reconocemos como personas, es, pues, descubierta en los contextos concretos, en las situaciones concretas de habla, inmanente a la praxis vital, pero trasciende tales contextos en la medida en que las pretensiones de validez los desbordan en su aspiración universalizadora.

Pero, en segundo lugar, la autonomía se nos presenta como capacidad específicamente moral en relación con la resolución de una de las pretensiones de validez: la pretensión de corrección. Desde este punto de vista estrictamente moral, es autónoma la voluntad que se deja orientar «por lo que todos podrían querer», es decir, que en sus decisiones sobre normas sólo se deja orientar por intereses universalizables. De ahí que la *autonomía* del sujeto, sea en el nivel pragmático-lingüístico, sea en el estrictamente moral, se refiera a la capacidad *universalizadora,* que es la que en el ámbito de las normas nos permite fundamentar racionalmente una *ética de mínimos* universalmente exigibles.

Frente a la idea de que en su autonomía el sujeto expresa su individualidad, la autonomía es en las éticas kantianas —por decirlo con A. Renaut— una suerte de «trascendencia en la inmanencia» (Renaut, 1989, 234-256). Es la dimensión de *autorrealización,* por el contrario, la que expresa la especifidad individual: ese proyecto biográfico de realización personal, que no tiene que ser argumentativamente defendido ante nadie para ser racional, sino que basta con que tenga un sentido para el sujeto que se lo propone. Una biografía precisa sentido para el que la vive, en primer término, y la aceptación de aquéllos cuya estima, por «razones» no universalizables, merece crédito. Y ésta es —a mi juicio—

una parte sustancial del mundo moral del sujeto, del que forman también parte la valoración y la preferencia y que necesita criterios de sentido, pero no de validez. Ciertamente el sujeto aprende los valores que componen su proyecto vital en un mundo compartido, pero forman parte de tal proyecto precisamente porque son aquéllos por los que *él* opta.

Es en este orden de cosas en el que creo oportuno distinguir en el ámbito moral entre máximos y mínimos: entre aquellos *mínimos normativos* universalizables, que son posibles por la dimensión autónoma del sujeto y de los que se ocupan las éticas deontológicas de la justicia, y los *máximos* a que se refieren los proyectos biográficos de autorrealización. Por objeto tienen tales máximos las éticas de la felicidad, siempre que la felicidad no se entienda sólo como placer, al modo hedonista, sino en este amplio sentido humano de autorrealización.

Ciertamente Apel y Habermas han incidido especialmente en el carácter intersubjetivo de la ética del discurso, destacando cómo desde ella es posible superar el monologismo de la filosofía de la conciencia, el solipsismo e individualismo de las tradiciones liberales del contrato, el subjetivismo emotivista. Sin embargo, creo, por mi parte, que tal especial incidencia puede terminar en un cierto colectivismo del consenso: como si los sujetos se disolvieran en la intersubjetividad, como si no estuvieran legitimados para tomar más decisiones morales que las que consensúen el grupo o la mayoría.

Si ésta fuera la interpretación adecuada de la ética discursiva, creo que tal ética debería ser desechada por irracional: por disolver al sujeto autónomo en una impersonal colectividad, cuando tal sujeto sigue siendo la clave irrebasable del mundo moral. Otra cosa es que para saber acerca de sí mismo, para practicar el diálogo intrasubjetivo —como diría J. L. L. Aranguren— tenga necesariamente que recurrir al intersubjetivo. Otra cosa es que para decidir sobre la corrección de una norma —decisión que ha de ser universalizable— haya de participar en diálogos reales y tomar en último término como criterio la idea de lo que todos podrían querer en una situación ideal de diálogo. Pero tales decisiones las toma un sujeto capaz de elevar pretensiones de validez, capaz de aceptar o rechazar las pretensiones de un interlocutor, capaz de decidir teniendo en cuenta intereses universalizables, capaz de leer en su interior qué quiere hacer de su vida, sin tener por ello que dar cuenta argumentada a nadie.

Precisamente porque creo que son tiempos de superar unilateralidades es por lo que tomo como base para la distinción entre máximos y mínimos, que nos permitirá trazar el marco de una ética aplicada a distintos ámbitos, esa idea dialógica de un sujeto a la vez autónomo y autobiográfico.

2. *Ética cívica y* éthos *dialógico*

En principio la idea expuesta es sumamente fructífera para diseñar los rasgos de una ética cívica, necesaria a todas luces si no es verdadera la

célebre afirmación de *Los hermanos Karamazov:* «si Dios no existe, todo está permitido».

En efecto, el retroceso de las imágenes religiosas del mundo como formas de cohesión social, de fundamentación de normas y de legitimación del poder político, produjo la sensación en buen número de países —y, por lo que sé, muy especialmente en los de habla hispana— de que ya no era posible una moral compartida. El código religioso-moral había dejado de aglutinar a los ciudadanos y ello parecía comportar la muerte de lo moral.

Sin embargo, no es menos cierto que en países democráticos se produce un consenso fáctico —lo que algunos han llamado un «consenso solapante»— en torno a determinados valores. Parece preferible la tolerancia a la intolerancia, la no-esclavitud a la esclavitud, el respeto a los derechos humanos a su infracción. La pregunta es entonces: ¿pueden tales valores consensuados conformar una ética cívica, una ética democrática? Y también: ¿qué puede hacer la filosofía moral con ellos? La respuesta a la primera pregunta me parece que es afirmativa, mientras que en la respuesta a la segunda creo que no habría acuerdo entre los éticos.

Autores como Rorty o el Rawls de los últimos tiempos propondrían articular conceptualmente tales valores y presentar al público de las sociedades que ya los admiten tal articulación con el fin de fomentar la solidaridad en torno a ellos, creando civilidad. Otros, por el contrario, se contentarían con predicarlos, sin buscar articulaciones ni fundamentaciones, es decir, sin más. Por último, la ética discursiva trataría también de desentrañar sus bases racionales, proporcionando con ello un criterio para discernir con mayor claridad qué actitudes y qué valoraciones serían las adecuadas, sin abandonarse al puro contingentismo, al dogmatismo de los hechos, ni tampoco a una enumeración arbitraria de actitudes y valores sin hilo conductor ni base alguna.

Porque desde la ética que hemos expuesto cabe considerar como universalizable aquella actitud, aquel *éthos* que es necesario para encarnar el principio ético y al que, por tanto, podemos calificar de *dialógico* o *democrático,* describiéndolo con los siguientes rasgos.

En principio, quien se oriente por el principio de la ética discursiva reconocerá a los demás seres dotados de competencia comunicativa —y a sí mismo— como personas, es decir como interlocutores igualmente facultados para participar en un diálogo sobre normas que le afectan; estará, por tanto, dispuesto a participar en los diálogos que le afecten y a fomentar la participación en ellos de todos los afectados, como también a promover tales diálogos; se comprometerá a respetar la vida de los afectados por las normas y a evitar que se les fuerce a tomar una posición en los debates con presiones físicas o morales, como también a asegurar el respeto de cuantos derechos —expresión, conciencia, reunión— hacen de los diálogos procesos racionales en busca de entendimiento; se empeñará en la tarea de conseguir la elevación del nivel material y cultural de los afectados de modo que puedan debatir en condiciones de sime-

tría y los debates no sean un sarcasmo; evitará tomar decisiones que no defiendan intereses universalizables, lo cual significa que, no sólo no se orientará por sus intereses individuales, sino tampoco por los intereses grupales que puedan ser defendidos por consensos fácticos; empeñará su esfuerzo en sentar las bases de una comunidad ideal de habla, en la que las decisiones acerca de la corrección de normas se tomen en condiciones de simetría, aunque para ello —como apunta Apel— la racionalidad comunicativa tenga que ser mediada por la estratégica. Una ética de la responsabilidad no puede eludir las consecuencias y por eso propone optar por la racionalidad estratégica cuando es el único modo de preparar el camino para hacer universalizable el uso de la comunicativa.

El *éthos* así descrito es, a mi modo de ver, el mínimo exigible para una ética del ciudadano en un país democrático que hace suyos, por tanto, valores como la libertad, en el sentido de autonomía, la solidaridad con cuantos están dotados de competencia comunicativa, la justicia, como defensa de los derechos de los seres autónomos, el respeto a sus ideales de felicidad, a sus propuestas de máximos, que es el modo de expresar el respeto a la diferencia

Tal vez parezca ésta una ética de máximos, pero no lo es, porque no se empeña en proponer universalmente modelo alguno de felicidad, sino en señalar aquellas actitudes, aquel carácter que deberían asumir los ciudadanos de un país democrático si es que quieren llevar adelante un auténtico proyecto democrático. En caso contrario la vida social se corrompe llevando a un caos irreversible.

3. *Una democracia participativa*

Una ética como la expuesta tiene claras repercusiones en la vida política, en la medida en que sustenta moralmente una forma de vida democrática[7]. Naturalmente las formas de organización política no pueden decidirse *a priori,* porque en ellas cuentan —por decirlo con Maquiavelo— la *virtù* y la fortuna, en ellas cuentan la circunstancia y el contexto. Pero también es verdad que la ética discursiva inspira moralmente la organización de una democracia, y yo diría que inspira una democracia participativa[8].

Con «democracia participativa» no me estoy refiriendo a una toma asamblearia de decisiones ni tampoco a la generalización de la democracia directa, sino a una concepción de la organización política que tenga como núcleo la defensa y expresión de la autonomía humana, como

7. Para las reticencias de J. Muguerza al respecto, ver *Desde la perplejidad;* «La alternativa del disenso», en J. Muguerza *et al., El fundamento de los derechos humanos*, ed. preparada por G. Peces-Barba y Martínez, Debate, Madrid, 1989, 19-56; «¿Una nueva aventura del barón de Münchhausen?», en Apel *et al.,* 1991, 132-63.

8. Para la distancia entre una democracia como moral y una democracia política como institución, aún en la línea de la ética discursiva, ver J. L. L. Aranguren, «Ética comunicativa y democracia», en Apel *et al.,* 1991, 209-18.

defiende Elías Díaz, entre otros. La figura de sujeto autónomo y solidario que dibuja la ética discursiva exige, en su expresión política, una forma de organización que trate de arbitrar los mecanismos adecuados para que a través de ellos se exprese tal autonomía solidaria en una doble forma: participación en el proceso de toma de decisiones e incidencia en la decisión final. Esto sólo puede hacerse a través de auténticos diálogos, presididos por la libre expresión e información, dirigidos a lograr un auténtico acuerdo y no un pacto estratégico. En ellos será menester que participen cuantos estén afectados por la norma resultante final, pero también es preciso que estén representados cuantos no pueden estar presentes y son, sin embargo, afectados.

Sin duda, la política estatal tiene mucho que reformar si quiere llegar a tales diálogos democráticos, pero más tienen aún que reformar la política y el derecho internacionales, en que los afectados no son sólo grupos o individuos, sino pueblos enteros. La política y el derecho internacional son un ejemplo, aún más claro si cabe que un buen número de los estatales, de ilegítima aprobación de normas desde intereses grupales, cuando sólo los intereses universalizables pueden dar una norma por legítima.

Pero tomar en serio a los afectados no significa únicamente dejarles participar en los diálogos, que ya es algo, sino arbitrar los mecanismos necesarios para asegurar que aquéllos de sus intereses que sean generalizables van a tener incidencia en la decisión final. Lo cual significa rectificar profundamente el mecanismo mayoritario como regla única de decisión, asegurando el respeto a las minorías, la defensa en cualquier caso de derechos básicos y la defensa de posiciones que pueden ser pioneras desde el punto de vista moral, como la desobediencia civil o la objeción de conciencia. Porque es lo esencial en una democracia, puesta al servicio de los sujetos autónomos, la preocupación por cuidar los mecanismos que realmente la expresen, más que la sacralización de la regla de mayorías.

En este contexto debería asumir la clase política un papel de asesoramiento y gestión, porque los políticos son expertos y gestores de la cosa pública; no quienes tienen que decidir sus fines y valores, porque esta tarea compete a los ciudadanos.

Precisamente frente a todo paternalismo o totalitarismo como el que podría proponer una ética política de máximos, empeñada en imponer desde el estado ideales de felicidad, la ética de mínimos exige a los políticos que pongan al servicio de la ciudadanía su caudal de pericia y gestión, pero que no oficien de agentes de moralización o de clero de una religión secularizada en política, arrebatando a los ciudadanos la capacidad de decisión que como sujetos autónomos les cabe.

Ciertamente la posible aplicación de la ética discursiva a la política se extiende a otros temas que están en la actualidad sobre el tapete de las discusiones sociales y que no podemos tratar, sino simplemente dejar mencionados, dado el espacio de que disponemos: el proyecto de un socia-

lismo ético, entendido como «una forma de vida que posibilita la autonomía y la autorrealización en solidaridad» (Habermas, 1989, 380); la cuestión de las identidades nacionales y postnacionales; la superación de la eticidad hegeliana en una kantiana moralidad que atienda a las formas de vida concreta. Y un largo etcétera que no vamos a poder desarrollar.

Como tampoco podremos dar cuenta del modo en que la ética discursiva se está aplicando a otros campos como la economía (Ulrich, 1987), la educación moral en la línea de L. Kohlberg, la ecología (Apel, 1987, 3-40; Cortina, 1990c), el derecho (Habermas, 1987; Cortina, 1990a, caps. 5, 6 y 8) e incluso el deporte (Apel, 1988). Por razones de espacio nos vemos obligados a elegir un último ámbito, con el fin de exponer siquiera someramente la «rentabilidad» moral que en él puede tener la aplicación de la ética discursiva: el de la medicina.

4. *«La bioética salvará a la ética» (Toulmin, 1982)*

Se dice —dicen algunos filósofos— que estamos en tiempos de postmetafísica (Conill, 1988). Se dice —dicen algunos filósofos— que estamos en tiempos de postfilosofía. Y, ciertamente, parece que el proceso de «desencantamiento» del mundo iniciado en la Modernidad, que fue relegando la religión a la vida privada, prosigue su marcha implacable recluyendo también a la filosofía en la privacidad; de suerte que son los juristas y los políticos, y no los filósofos, los clérigos de nuestras sociedades. Derecho y política parecen bastar para regular las relaciones sociales, sin necesidad de preguntar a la filosofía si son o no humanas.

Curiosamente son los filósofos los primeros empeñados en hacer dejación de su tradicional tarea orientadora de la acción y en consagrarse a labores tan irrelevantes como el análisis del lenguaje y similares. Buena parte del mundo filosófico opta por la irrelevancia y otra, la que todavía intenta ofrecer orientaciones para la acción, suele hacerlo —excepto en casos dignos de todo elogio, que los hay— con una irresponsabilidad digna de todo encomio.

Y es que para el filósofo irrelevante o irresponsable no hay sanción social: ni se le vacían el bufete o la clínica, ni ingresa en la cárcel. Condenados, pues, a la irrelevancia o a la frivolidad, nos hemos quedado sin discurso.

Pero la vida cotidiana tiene sus exigencias, sus urgencias, que piden respuestas. Y parte importante de esta vida es la de las decisiones que es preciso tomar en las cuestiones médicas, decisiones que hoy necesitan como nunca una profunda reflexión ética. Como los restantes ámbitos de la ética aplicada, el de la bioética médica pone a los filósofos de la moral ante las cuerdas de seguir optando por la irrelevancia impune o ver de colaborar con su específica reflexión a orientar la vida, que fue originariamente la tarea de la filosofía.

Por eso he elegido como título de este último epígrafe una expresión de Toulmin, a mi juicio, feliz: la bioética —y buena parte de la ética aplicada, diría yo— salvará a la ética. O habrá que reconocer que no tiene salvación, si queda impertérrita ante exigencias de reflexión como las que la ética plantea.

En efecto, como D. Gracia (1989) señala, la bioética constituye hoy el nuevo rostro de la ética científica. Tomada en toda su amplitud viene a converger con la ética civil; ceñida al ámbito de la medicina, se las ha con un objetivo como la salud, que puede caracterizarse como «la capacidad de posesión y apropiación del propio cuerpo, es decir, cultura del cuerpo» (Gracia, 28; 1991a, 16). Un objetivo semejante plantea hoy problemas que exigen de la clase médica tomas de decisión en cuestiones antaño insospechadas y, por otra parte, implica en tales decisiones a personal no sanitario.

En lo que al primer punto respecta, el desarrollo tecnológico comporta una revolución en las técnicas de reproducción, mantenimiento y prolongación de la vida, en la praxis terapéutica y de investigación jamás soñadas. Pero, en segundo lugar, experiencias negativas de la humanidad, como la de la experimentación no voluntaria con humanos en los campos de concentración nacionalsocialistas, han llevado a revisar los principios éticos orientadores de la praxis médica. Si durante siglos estuvieron vigentes los principios de no-maleficencia y beneficencia, desde un inequívoco paternalismo que ponía en manos del médico las decisiones, experiencias médicas como las mencionadas llevaron a revisar la racionalidad de encomendar la práctica médica únicamente a tales principios éticos.

Junto a los principios de no-maleficencia y beneficencia empezó a cobrar prestancia el de autonomía, aunque no tanto con el nacimiento de la autonomía moral, *more* kantiano, sino con el nacimiento de la idea de que cada hombre tiene derecho a decidir sobre las intervenciones que se realicen en su cuerpo. Si la salud es capacidad de posesión y apropiación del propio cuerpo, está vedada toda intervención en él que no cuente con la voluntad del sujeto autónomo. De ahí que la primera de las directrices del Código de Nüremberg para la experimentación con humanos sea: «El consentimiento voluntario del sujeto humano es absolutamente esencial»; y que de los tres principios que el Informe Belmont establece, como orientaciones éticas para la investigación con humanos, el primero sea el de autonomía, el segundo el de beneficencia y el tercero el de justicia.

En efecto, éstos son los principios éticos que históricamente ha ido ganando la conciencia médica, en la medida en que la humanidad ha ido tomando nota de que no puede decidirse el bien del paciente sin contar con él y sin tener en cuenta las repercusiones que la decisión tiene en una sociedad que debe atender a principios de justicia (Gracia, 1989; 1990a). ¿Es esto algo diferente de reconocer que, aunque el médico es el experto en medicina, el paciente es un sujeto autónomo, con un privilegiado acceso a su personal idea de lo que para él es bueno, y que respetar su doble vertiente de autonomía y autorrealización implica tratarle como un interlocutor válido en todo aquello que le afecta? ¿Es esto algo diferente de reconocer que en la decisión no hay que tener en cuenta sólo al experto, ni siquiera sólo al experto y al paciente, sino a cuantos en la sociedad puedan resultar también afectados por tal decisión?

La ética es, ante todo, una cuestión de actitudes. Abordar los problemas médicos sabiendo que el paciente y la sociedad son afectados y,

por tanto, interlocutores válidos, cuyos intereses es menester tener en cuenta, es, a mi modo de ver, el modo ético de abordar los problemas éticos, supuesta la profesionalidad y la pericia que son los componentes básicos. Pero además de esta ética del *éthos* médico la ética discursiva puede ofrecer al menos las siguientes «prestaciones».

En principio, proporcionar una ética cívica con unos puntos mínimos de acuerdo, lo cual es necesario para que las decisiones de los médicos no sean puramente subjetivas y, por tanto, arbitrarias: la intersubjetividad ética es necesaria para que médico, paciente y sociedad sean igualmente respetados. En segundo lugar, distingue nuestra ética estos mínimos universalmente exigibles de los máximos de felicidad que cada quien se propone, máximos a los que —como dijimos— cada sujeto tiene un acceso privilegiado, porque corresponden a su ideal de autorrealización. El consentimiento informado, en que concurren la información que da el experto y la decisión que toma el afectado, es sin duda uno de los claros nudos de la ética médica. Pero, en tercer lugar, la ética discursiva nos permite superar la disyuntiva entre las «casuística$_1$» y «casuística$_2$», de que hablan Jonsen y Toulmin (1988; Gracia, 1991b) en la medida en que una ética procedimental no proporciona principios materiales ni deductiva ni inductivamente hallados, sino los procedimientos a que han de atenerse los afectados para llegar a decidir normas correctas. Y en este punto es esencial la creación y desarrollo de comités éticos hospitalarios que, por lo que sé, van teniendo implantación y desarrollo en América Latina, no así en España.

Los comités éticos hospitalarios serían comités ético-praxiológicos, encargados de «producir ética», a diferencia de los comités jurídico-científicos o deontológico-técnicos (Tealdi y Mainetti, 1990). Compuestos por personal sanitario y no sanitario, tiene por misión orientar en cuestiones éticas, que no están recogidas en los códigos legales ni en ocasiones es deseable que lo estén, tomando como principios básicos las Declaraciones de Derechos Humanos y los tres principios a que antes hemos aludido. Y precisamente este tipo de comités debe seguir las directrices del principio de la ética discursiva porque ha de contar con los intereses de todos los afectados —no sólo de los presentes— y, tomándolos como interlocutores válidos, llegar a decisiones que expresen *acuerdos* y no *pactos estratégicos:* cualquier pacto estratégico desvirtúa aquí el carácter ético de la decisión (Bertomeu, 1988).

Por último, y por ir cerrando este capítulo dedicado a la ética discursiva, diremos que también otras cuestiones de ética médica cobran una luz nueva al enfocarlas desde la clave de un sujeto autónomo y solidario, que proyecta su propia realización. El derecho del enfermo terminal a la verdad, el derecho a una muerte digna y tantos otros tienen un sentido bien diferente al tradicional cuando el núcleo ético es esta versión dialógica de la afirmación kantiana, tan aceptada en la teoría como rechazada en la práctica, de que todo hombre es fin en sí mismo y no puede ser tratado por la medicina, la política, el derecho o la economía como un simple medio.

BIBLIOGRAFIA

Apel, K.-O. (1985), *Transformación de la filosofía,* Taurus, Madrid, 2 vols.

Apel, K.-O. (1987), «The problem of a macroethic of responsability to the future in the crisis of technological civilization: an attempt to come to terms with H. Jonas' «Principe of responsability»: *Man and World, 20,* 3-40.

Apel, K.-O. (1988), «Die ethische Bedeutung des Sports in der Sicht einer universalistischen Ethik», en *Diskurs und Verantwortung,* Suhrkamp, Frankfurt, 217-46.

Apel, K.-O. (1991), *Teoría de la verdad y ética del discurso,* Paidós, Barcelona.

Apel, K.-O. *et al.* (1991), *Ética comunicativa y democracia,* Crítica, Barcelona.

Apel, K.-O. y Pozzo, R. (comps.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie,* Fromman-Holzboog, Stuttgart.

Bertomeu, M. J. (1988), «La ética en los comités de ética»: *Quirón* (La Plata), *19,* 81-3.

Conill, J. (1988), *El crepúsculo de la metafísica,* Anthropos, Barcelona.

Conill, J. (1991), *El enigma del animal fantástico,* Tecnos, Madrid.

Cortina, A. (1985), *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria,* Sígueme, Salamanca.

Cortina, A. (1986), *Ética mínima,* Tecnos, Madrid.

Cortina, A. (1990a), *Ética sin moral,* Tecnos, Madrid.

Cortina, A. (1990b), «Diskursethik und Menschenrecht»: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie,* LXXVI/1.

Cortina, A. (1990c), «Ecologismo y derechos de los pueblos»: *Claves de la Razón Práctica* (Madrid), *8.*

Dussel, E. (1991), «De la "pragmática trascendental" a la "economía trascendental"», en *Ética en América latina,* Universidad de Santo Tomás, Bogotá.

Gafo, J. (comp.) (1990), *La eutanasia y el arte de morir,* Universidad de Comillas, Madrid.

Gracia, D. (1989), *Fundamentos de bioética,* Eudema, Madrid.

Gracia, D. (1990a), *Primum non nocere. El principio de no-maleficencia como fundamento de la ética médica,* Real Academia de Medicina, Madrid.

Gracia, D. (1990b), «Historia de la eutanasia», en Gafo, J. (comp.) (1990).

Gracia, D. (1991a), *Introducción a la bioética,* El Búho, Bogotá.

Gracia, D. (1991b), «En torno a la fundamentación y el método de la bioética», en Dussel, E. (1991), 81-122.

Habermas, J. (1985), *Conciencia moral y acción comunicativa,* Península, Barcelona.

Habermas, J. (1987), «Recht und Moral. Zwei Vorlesungen»; «Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?»: *Kritische Justiz, 20/1,* 1-6; v.e. *Doxa, 5* (1989), 21-46.

Habermas, J. (1989), *El discurso filosófico de la modernidad,* Taurus, Madrid.

Jonsen, A. R. y Toulmin, S. (1988), *The abuse of casuistry: a history of moral reasoning,* University of Chicago Press, Berkeley-Los Angeles-London.

Kant, I. (1967), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* v.e. M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 3 ed.

Maliandi, R. (1992), *Ética convergente,* Anthropos, Barcelona.

Muguerza, J. (1990), *Desde la perplejidad,* FCE, Madrid.

Renaut, A. (1989), *L'ère de l'individu,* Gallimard, Paris.

Tealdi, J. C. y Mainetti, J. A. (1990), «Los comités hospitalarios de ética»: *Boletín de la Oficina Sanitaria Panamericana, 108,* 431-8.

Toulmin, S. (1982), «How medicine saved the life of ethics»: *Perspect. Biol. Med., 25/4,* 737-50.

Ulrich, P. (1987), *Transformation der ökonomischen Vernunft,* Haupt, Bern-Stuttgart, 2.ª ed. revisada.

ETICA Y MARXISMO

Ramón Vargas-Machuca

I. INTRODUCCION

A la pregunta de si hay un lugar para el marxismo en la ética actual, más de uno responderá que es la ética misma la que anda sin sitio. Comentaba no hace mucho Richard Rorty (1990) que para desarrollar sentimientos morales no se necesita ética alguna que los justifique. A su juicio, más que a la filosofía es a la literatura a la que compete esa misión. La ilusión, cristiana e ilustrada, de toda filosofía moral por encontrar un principio unificador de los diversos lenguajes, las distintas esferas de la vida y las espectativas particulares y colectivas, se ha desvanecido. En dicho afán y durante buena parte de este siglo, sentenciaba Rorty, ha sido el marxismo la envidia de los movimientos intelectuales, ya que aparentó sintetizar la autorrealización y la responsabilidad social, el heroísmo pagano y el amor cristiano, la elevación del contemplativo y el fervor del revolucionario (1990, 120). Pero lo que esta estirpe de filósofos postanalíticos está poniendo en cuestión no es ya el sentido de una perspectiva marxista en filosofía moral, sino la vigencia del punto de vista ético y la futilidad de una justificación racional para abrigar instituciones sociales como la democracia. Así, pues, y a pesar de la ansiedad filosófica de fundamentos, lo que se va imponiendo es otro *global turn,* esta vez, «against theory and towards narrative».

Este amago de liquidación de la ética no es sino la consecuencia de un doble movimiento producido durante los últimos años en el panorama de la filosofía moral y política: la ofensiva de las corrientes comunitaristas y el repliegue liberal. Los intentos por reconstruir la justificación racional de los principios de nuestra conciencia moral y de nuestras instituciones sociales más relevantes no han ofrecido resultados concluyentes y, al igual que ha ocurrido otras tantas veces, la insatisfacción del presente iba a aliviarse con una nueva vuelta a los orígenes. No sólo la

sombra de Kant se enfrentaba de nuevo al fantasma de Hegel, sino que incluso un *revival* aristotélico podría significar un estímulo para intentar hacer más consistente la ética. No deja de ser sintomático, sin embargo, que en esta vuelta a los clásicos casi nadie haya reparado en Marx, cuya filosofía moral se había ido levantando con materiales de Aristóteles, de Kant y de Hegel.

Los postulados y principios básicos de las llamadas corrientes comunitaristas, antesala de la propuesta de disolución de la ética anunciada al comienzo, son ante todo una reacción a las pretensiones del universalismo moral de un neokantismo sin rival y de una ética sin substancia. Para dotar de perfiles precisos y capacidad de influir en las sociedades concretas a los principios y prescripciones morales, la vuelta a Aristóteles, a Hegel, o incluso a soluciones autóctonas como el pragmatismo en el caso de la cultura filosófica norteamericana, representaban una ayuda inestimable. La conclusión ha sido que la ética debe limitarse a dar cuenta de los procesos de socialización de lo moral, cuyo alcance está definido y limitado por la comunidad social donde se genera. Para los comunitaristas hay una relación casi de identidad entre costumbre y moralidad, entre moralidad comunitaria y obligación moral, que se manifiesta en la forma de convenciones, tradiciones e instituciones establecidas. Claro que esto sólo conduce al relativismo y al particularismo más absolutos. El revés, además, de este exceso de realismo moral no es sólo el conservadurismo sino la querencia totalitaria y el atropello al individuo que puede anidar en las actitudes tribales del comunitarismo (Nino, 1989, 128ss).

El repliegue liberal viene de atrás. Y sin remontarse a las restricciones que al discurso ético había impuesto ya el propio Kant, lo cierto es que sus epígonos contemporáneos han insistido en que a una filosofía moral que se precie de cierto pudor crítico no le compete definición alguna sobre el bien o la felicidad. Barruntando que el fundacionalismo es un proyecto en bancarrota (Gauthier, 1989, 23), una buena parte de la tradición ética liberal ha sellado un pacto de mínimos para seguir oficiando la legitimación de normas. De este modo la verdad moral se conforma con establecer idealmente los requisitos procedimentales de una práctica social —la democracia— destinada a evitar los conflictos y favorecer la cooperación, determinando así las condiciones de un orden social justo (Rawls, 1980). Esta suerte de procedimentalismo trascendental, que subsume la idea de bueno en la de correcto y ésta en la de acuerdo justo, parece, no sin razón, un consuelo de corte más bien convencionalista, aun por ejemplares que sean las condiciones en que ese consenso debiera producirse (Muguerza, 1990, 314).

La situación actual, pues, nos presenta un panorama en el que cualquier pretensión ética de dotar de contenido concreto a la idea de bien o de felicidad se rinde al particularismo. Y si lo que se pretende es justificar racionalmente y de un modo pleno algunos principios básicos de la moral, resulta un empeño imposible, impracticable por fantástico, o cuando menos una tarea escorada al intuicionismo. Sólo queda entonces optar por el escepticismo o por el dogmatismo; o bien terminar recono-

ciendo que para cultivar sentimientos morales hay recursos más válidos que la ética. Ante esta indefensión de la filosofía moral, como ha denominado a esta situación Tugendhat (1991), cabe aún que una ética más bien humana se contente con un racionalismo comedido, débil según algunos, capaz a lo sumo de fundamentar tentativamente nuestros valores y de argumentar dialógicamente nuestras normas morales. Así concebida, la ética es ante todo una búsqueda a tientas, que toma más conciencia del mal que padecemos que del bien al que aspiramos. Una conciencia ética conformada de ese modo no tiene por qué arriar del todo la esperanza, pero la vuelve autocontenida, intentando transitar por morales factibles y al alcance de los hombres.

Así están las cosas para la ética en un mundo bajo el síndrome de la fragmentariedad y la provisionalidad, donde a lo sumo sólo cabe practicar un racionalismo informado, emulando a aquellos «jóvenes hegelianos» contemporáneos de Marx que por toda moral ejercían lo que aquél jocosamente llamaba la «crítica crítica». Y puesto que cunde hoy la nostalgia por los orígenes, alguno podría tener la tentación o la audacia, según se mire, de volver los ojos a Marx y al marxismo para intentar por enésima vez recomponer la justificación de un proyecto pretencioso de emancipación humana y tratar de nuevo de poner letra, no menos racional que apasionada, a la indignación y a la impaciencia de los oprimidos y «desheredados de la tierra» que todavía se cuentan por miles de millones.

La Ilustración y sus herederos, el marxismo entre ellos, nos han legado una civilización que no ha colmado sus aspiraciones, que no ha remediado el mal social. Sus resultados, a lo sumo, son muy imperfectos y su *ethos* ha terminado por recolectar más bien indigencia moral. Su laicismo y racionalismo han devenido cinismo o, a lo más, reformismo. La Ilustración no logró ocupar el espacio moral de las religiones civiles y de los códigos morales y religiosos. De ahí que para aliviar la zozobra de la fragmentación omnipresente, para colmatar esa ausencia de sentido y para compartir una básica comunidad de significación y discurso, la vuelta a lo religioso —o el reforzamiento de su presencia allí donde nunca estuvo ausente de su *civic covenant,* como en el caso de los Estados Unidos de América— vuelve a tener vigencia como factor de cohesión e integración social (Giner, 1991).

En este contexto y para quienes mantienen la pretensión de superar la civilización capitalista causante, a su juicio, de tantas frustraciones, puede tener sentido preguntarse si, como pretendía Gramsci, el marxismo, sin quebrar el punto de vista de la inmanencia, puede competir con la religión a la hora de postular una nueva civilización portadora de sentido emancipador y si aquél aún conserva recursos propios —una ética audaz y consistente— para estimular racionalmente la implantación de un orden social acorde con el viejo ideal comunista. La rebeldía de los de abajo se ha manifestado de mil maneras y valiéndose de multitud de recursos. La novedad ilustrada, principalmente a través del marxismo, fue presentar tal aspiración como racionalmente justificada y por ello

como humanamente asequible. ¿Sigue vigente ese programa o, desesperando del poder de la razón, el sostenimiento de la utopía igualitaria hay que confiarlo hoy a otras dimensiones de lo humano?

II. COMO A UN CLASICO

Decía el filósofo argentino Mario Bunge que quien no ha pasado por el marxismo no ha llegado al siglo XIX y quien se ha quedado en el marxismo aún no ha llegado al siglo XX. Y no le faltaba razón. La única manera de habérselas hoy de un modo razonable con el marxismo es aceptar con todas sus consecuencias que se trata de un pensamiento característico del siglo pasado, uno de los herederos más ambiciosos de la Ilustración. Se hizo cargo, tanto del legado positivista, como del espíritu romántico de aquélla. Su ambición fue dar cumplimiento al lema ilustrado de estar «a favor del conocimiento y en contra del mal social», construyendo una potente utopía social que prometía quitarnos las vendas de los ojos y los grilletes de las manos (Gouldner, 1983, 48).

La fortuna del marxismo en manos de sus adeptos ha sido a lo largo de su ya centenaria historia la de ser pura dogmática, a la que sólo cabe aceptar o rechazar, y en todo caso interpretar. El que se hayan mantenido como inalterables determinados principios y teorías, cuya consistencia se ha ido indefectiblemente desmoronando debido al desarrollo histórico en general y al del conocimiento en particular, hace que muchas ideas y prescripciones del marxismo tengan un aire fundamentalista y profético. Por eso, errores evidentes siguen sin ser reconocidos por muchos de sus seguidores, al tiempo que sus enemigos acérrimos los exhiben una y otra vez con verdadera saña. Si hubiese sido otra la actitud, seguramente ni sus seguidores mostrarían hoy ese *pathos* entre resistente y pesimista, ni los antimarxistas —en una buena proporción exmarxistas— seguirían tratando al marxismo como «a perro muerto». Más bien al contrario, en un momento como el presente en el que se tiende a volver la vista a los orígenes, recuperar desapasionadamente motivos marxistas debería ser algo saludable, a sabiendas de que, si bien muchas de sus respuestas no son aplicables, de buena parte de sus preguntas no se puede ya prescindir.

Afortunadamente hoy apenas se habla de las crisis del marxismo y carece de interés esa especie de taxonomía en la que había devenido la glosa de las distintas clases de marxismo. Quizás el que se le haya dado por muerto permite en la actualidad su resurrección, una vez liberado del lastre dogmático y de la manía exegética, es decir, una vez desembarazado tanto de la ilusión de ser una teoría inmunizada frente a los puntos de vista externos a la misma como de una escolástica empeñada en extraer la verdad dando vueltas a unos textos. El marxismo más lúcido, el que no ha sido todavía dado por desaparecido, consciente de que ha perdido su vínculo privilegiado con lo racional, se ha esforzado por recuperar su inspiración originaria como proyecto moral. Pero presintiendo que el socialismo marxista no está a mano, el convencimiento de sus segui-

dores es más resistente que esperanzado, porque parte de la constatación de algo que afecta a la viabilidad del proyecto, a saber, el limitado éxito de la Ilustración como cultura de emancipación y los fracasos del marxismo como pensamiento y programa para la práctica[1].

¿De dónde, entonces, sacar fuerzas para sobreponerse a un pensamiento derrotado y al malestar de la civilización? ¿Cómo postular, hoy, la autorrealización de los individuos a partir de un socialismo austero que reasigne y administre igualitariamente recursos finitos y escasos? Parece que en las actuales circunstancias una conciencia religiosa, motivada ante las injusticias sociales, está resultando un candidato dispuesto a sostener un ideario de esta naturaleza. Es de la teología más que de la razón de donde algunos creen poder extraer energías prometeicas e ilusión suficiente para tal esperanza emancipatoria. Pero acaso eso ya no sea marxismo sino una rememoración de lo que el propio Marx en su día había llamado socialismo utópico por defecto de fundamentación racional y por iluso.

No obstante, hay quienes saben que, si bien aplicarse a argumentar en favor del marxismo como doctrina global es racionalmente impracticable, no menos lo es fundamentar el comunismo en la fe religiosa. De ahí que algunos vivan su marxismo como una escisión dramática entre su inalterable lealtad a los principios más básicos de la utopía comunista y una práctica académico-intelectual dedicada al análisis de la interacción social y a la fría y liberal teoría de la elección racional desde la adhesión al individualismo metodológico. Este marxismo analítico, al constatar que creencias morales y cálculo racional transitan por caminos distintos, sabe de su impotencia práctica y, a pesar de ser documentado, adolece de una gran debilidad a la hora de justificar sus preferencias axiológicas. Al igual que otras tantas veces el marxismo culto se vio condenado a refugiarse en lo que Anderson denominaba un «intricado discurso del método», aunque en esta ocasión los resultados sean menos estériles para la teoría social[2].

1. En la filosofía iberoamericana —y no olvidando el mérito indudable del filósofo hispano-mexicano, Adolfo Sánchez Vázquez, por su trabajo pionero e incesante de renovación de un marxismo de corte clásico— ese marxismo ha estado vinculado muy especialmente a la escuela de Manuel Sacristán (*Panfletos y Materiales,* I, II, III, IV, Icaria, Barcelona, 1983). Sus seguidores más relevantes han continuado ese hábito
trar en ese diálogo una fuente de inspiración para los intereses emancipatorios, ya sea indagando en el «polo de la profundidad» o en el político-moral del complejo tecno-científico (Fernández Buey, 1991), ya sea cultivando la historia de una ética normativa social con el instrumental de la teoría formal de la racionalidad y desde la añoranza del Marx republicano y la virtud clásica (Domenech, 1989). Para la significación de la obra de Sacristán: R. Vargas-Machuca, «Sacristán, el empeño de la razón política»: *Arbor, 481* (1986).

2. Véase la ya clásica compilación de Roemer (1986). No es poca por otro lado la incidencia editorial que el marxismo analítico ha tenido en lengua castellana. La posición de éste en torno a la teoría de la justicia, la alternativa de un salario social mínimo para todos como antesala del comunismo y la evolución del más conocido y prolífico autor del género, como es J. Elster, tienen amplia acogida en los proyectos editoriales de lengua hispana. Para un resumen documentado y crítico de esta corriente véase Farrell (1989) y para un seguimiento actualizado de los avatares de la misma basta un asomarse a los números de la revista *Zona Abierta* a partir de la mitad de los años ochenta hasta hoy.

III. RAZON EDIFICANTE

El marxismo no se reconoce históricamente sólo ni principalmente por la adhesión a un código moral determinado. Por lo común se ha presentado a sí mismo como la expresión de una forma superior de conocimiento, como el descubridor de una facultad especial, en virtud de la cual, por fin de un modo no ilusorio, la razón gobernará el mundo, y lo teórico y lo práctico, lo abstracto y lo concreto, se unirán en una sincera y fructífera voluntad emancipadora. El postulado del que arranca el marxismo es típicamente racionalista: el comportamiento racional es el procedimiento más valioso e informado que tenemos para controlar el error y la injusticia; por tanto, la moral debe someterse a las exigencias del mismo. A partir de aquí, con más o menos fortuna, el marxismo se lanzó a determinar las condiciones de esa forma particular y superior de conocimiento, que debería ser el sostén racional —un saber político— de la inspiración revolucionaria del comunismo. Veamos a continuación algunos pasos del desarrollo de este programa, lo que será revelador de la relación del marxismo con la ética.

En coherencia con el postulado básico al que acabamos de referirnos, el conocimiento teórico es el soporte sobre el que se apoyan los juicios prácticos, ya que los objetivos de la acción necesitan información sobre el mundo. Las ciencias establecen límites, disminuyen incertidumbres, describen tendencias que no deben ser ignoradas por los proyectos prácticos y los programas de la acción moral y política. Maximizar el conocimiento como premisa para la formulación de objetivos es un requisito congruente con la naturaleza originaria del marxismo, pero que ha sido mal instrumentado por la mayoría de los marxismos, ya que por lo común ha sido procesado como optimismo histórico —el progreso científico garantiza en último término un final feliz para la historia—.

En segundo lugar, el conocimiento para el marxismo, fiel a su ascendencia ilustrada, es también crítico. Ésta no es más que una aplicación concreta a la ciencia y a la moral de la irrenunciable reflexividad que caracteriza a la filosofía moderna, ejercida esta vez desde el punto de vista de los intereses de un ideal moral reconocido. La crítica es interpretación de las distintas ciencias, determinación de las conexiones entre ellas, descubrimiento de lazos profundos y relaciones conflictivas entre aspectos distintos de la realidad, rechazo del racionalismo especulativo por su carácter anticientífico y por su determinación social interesada. La crítica es, sobre todo, recelo hacia lo que prescribe la ciencia o la moral al uso, puesto que hay dimensiones ocultas y perspectivas ignoradas, que no son lo que aparentan y cuyo esclarecimiento no se debe escamotear. En fin, la crítica marxiana intenta escapar del dogmatismo y del escepticismo recurriendo a una concepción ampliada del conocimiento que pretende mediar entre ciencia y proyecto ético-político (Fernández Buey, 1991, 235-246).

Cuando se pregunta a un marxista por la naturaleza de la crítica, acostumbra a contestar que se trata de un procedimiento disuasorio de los

pseudoconceptos, una cautela ante la mistificación de lo empírico, la trivialización de la conciencia o la absolutización del conocimiento científico. Se resiste siempre a reconocer que, cuando ejerce lo que él llama la crítica, está haciendo filosofía en sentido convencional o, en todo caso, sociología del conocimiento y no epistemología, y en ningún caso acepta, a pesar de ser su práctica más usual, que simplemente está promocionando una ideología, que permite a sus adherentes tener una percepción particular de las dimensiones de lo real no disponible para el resto. Este confusionismo entre ideología y teoría del conocimiento, ética y sociología, se comprende en un pensamiento del siglo XIX, pero, cuando esta ambigüedad se ha seguido manteniendo a lo largo de lo que va de siglo en nombre de la supuesta excelencia moral de las intenciones del marxismo, la crítica se mutó en dogma de un modo tan influyente como funesto.

Lo que el marxismo ha ido buscando ha sido una clase de conocimiento que fuese un estímulo para una práctica correcta, congruente con el fin moral del comunismo, y una garantía para obtener resultados óptimos con arreglo a tal fin. Para ello no es suficiente la ciencia ni la crítica, hace falta un conocimiento que sea globalizador al tiempo que su información alcance a lo concreto, y que ha recibido entre otras denominaciones la de «dialéctica», «filosofía de la praxis», «praxeología racional». Este entendimiento aspira a la comprensión integrada de lo concreto, que es a lo que no alcanza la abstracción científica. Así, pues, para lograr la síntesis, ganar el polo de la profundidad y sobre todo para iluminar la dimensión político-social de todo conocimiento, de la acción y de sus consecuencias, hace falta un artificio cognoscitivo que transforme los resultados de la ciencia y de la crítica en justificación de una cosmovisión, de unos valores y de un programa político (Sacristán).

Las dificultades no provienen de que el marxismo, que sin paliativos es un pensamiento para la práctica, quiera integrar en un todo la información recogida de diversas fuentes y aspire a un conocimiento de lo singular y de lo concreto a fin de que la acción sea solvente por informada. Los problemas se originan porque el marxismo absolutiza dogmáticamente esas pretensiones. Y así, las metáforas filosóficas son tomadas por explicaciones causales o se erigen en conciencia excelente del movimiento de lo real y de su sentido. Las virtudes de una razón que se consideraba al mismo tiempo ciencia positiva, crítica y conocimiento especial de las «totalidades concretas», precipitaron al marxismo en la convicción de haber descubierto las leyes de la evolución de la sociedad y de haber alcanzado una unión singular de teoría y praxis. Este hallazgo, que había sido por cierto el sueño del hegelianismo contemporáneo a Marx, lograba que la razón fuese práctica, ya que su dinamismo poseía un *télos* emancipatorio, y que la práctica deviniera racional al incorporar a la misma la lucidez de la crítica. De este modo el marxismo se instaló en una epistemología autosuficiente, que aparentemente lograba un doble objetivo: informar de lo que ocurre y prescribir lo que se debe hacer, convirtiendo la postulación del ideal del comunismo en una exigencia, si no científica, sí al menos racionalmente fundada.

En ese modo de proceder ha estado precisamente el error de bulto de muchos marxismos que han convertido la gnoseología en ética, las razones morales en explicaciones causales, los pronósticos sobre tendencias históricas en programas y profecías y lo deseable en inevitable. Lo que muchos consideraron su originalidad fue el origen de sus tropiezos, ya que valoraron como conocimiento especial lo que era simple confusión entre ciencia e ideología, valores y fines, moral y política. Ésa fue la consecuencia de un fuerte confusionismo filosófico y el origen del absolutismo moral y político que hay detrás de la pretensión globalizadora y del holismo de buena parte de las versiones del marxismo. Eso mismo ha hecho de él una ideología irrefutable, lo cual no es la prueba de su verdad o de su corrección, sino del dogmatismo de su doctrina y del perfeccionismo de su moral.

IV. BASES DE UNA FILOSOFIA MORAL ELUSIVA

Hoy el racionalismo se sabe parcial y en buena medida inconcluyente, es por tanto menos pretencioso. Poco pueden esperar las tradiciones de emancipación de una cultura racional como la presente, que no confía ya en que el progreso en el orden del conocimiento suponga necesariamente progreso moral, ni en que racional y justo, deseable y factible se identifiquen. A diferencia de lo que ocurrió en el siglo pasado, el racionalismo no resulta ya apropiado para alimentar la pasión por una utopía como la del socialismo marxista, entre otras cosas porque muchas de sus tesis y pretensiones se han hecho anacrónicas e inconsistentes o han sido falseadas. Entonces la tentación más usual es condenar al Marx filósofo y aplaudir al Marx crítico social, impulsor de ideales de emancipación, olvidándose de que muchas de las objeciones planteadas al marxismo no provienen sólo de su condición de filosofía decimonónica, sino de su ética y de su moral. Pero la demasía de aquél puede que no esté hoy en las pretensiones de su racionalismo, a cuya autocontención todo marxismo informado se aviene, sino en su filosofía moral a la que todo aquél que se precie de marxista mantiene la lealtad como prueba de coherencia. Los valores morales de la idealidad comunista, decía Sacristán, son tan incaducables como el Nuevo Testamento o la poesía de Garcilaso. Trataremos de esclarecer a continuación si la seguridad de las prescripciones de la moral del marxismo es hoy un signo de la contundencia de sus razones o bien un síntoma de su intransigencia.

Hablar de la filosofía moral del marxismo sin aludir, al menos, a una vieja disputa sobre si hay en el marxismo una moral o si es o no es una ética, resulta cuando menos una falta de consideración a una multitud de interpretaciones sobre el particular[3]. Pero también, y ante la eviden-

3. La disputa que ha dividido a marxólogos y marxistas durante las dos últimas décadas a propósito de si en Marx y en el marxismo subsiguiente ha lugar un punto de vista moral arranca de un artículo de Allen W. Wood (1972), «The marxian critique of justice»: *Philosophy and Public Affairs*,

cia del *pathos* prescriptivo de todo marxismo que se precie, detenerse demasiado en dicha discusión es en la actualidad perder un tiempo precioso. Lo que de verdad merece la pena, con independencia de lo que Marx y los marxistas dijeran de sí mismos, es conocer la vigencia de los argumentos con los que el marxismo desde un principio ha defendido unos valores y una manera de actuar en el mundo. A estas alturas resulta irrelevante que, para sustentar sus ideales, el marxismo haya renegado de la filosofía y de la moral porque las considerara anacrónicas. De ahí desde luego no se infiere que en Marx y en los marxistas no exista moral o ética, sino que una u otra, o bien ambas, la mayor parte de las veces son elusivas. Por tanto, la disputa sobre el amoralismo de Marx y del marxismo carece de sentido, a no ser que uno considere los textos de Marx como un dogma y al marxismo como la historia de su interpretación canónica.

Desoyendo, como hemos tenido ocasión de comprobar, el consejo de Hegel de que la razón no debería ser edificante y no considerando tampoco las enormes dificultades que según Kant presentaba el intentarlo, el marxismo se ha hecho fuerte enarbolando una de las primigenias ilusiones de la Ilustración, la de encontrar la mejor razón para la mejor esperanza, adelantando el futuro —«conocimiento anticipatorio» del que hablara Bloch— a partir del diagnóstico del presente que nos proporcionan la ciencia y la crítica. Ha mantenido durante decenios el postulado de que la razón posee energías emancipatorias y la convicción de que no existe contraposición entre razón teórica y razón práctica. Lo que se requiere es una conciencia esclarecida de los fines y de los medios adecuados para alcanzarlos. En una palabra, ser moral es una secuencia del comportamiento racional. Así pudo Della Volpe referirse al marxismo como «galileísmo moral», ya que, a su juicio, ley física, ley económica y ley moral tienen la misma estructura[4].

vol. 1, n.º 3, en el que se opone a todo matiz moralista en el interior del marxismo. Contra este criterio se alzó Ziyad I. Husami (1979), «Marx on right and justice»: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 8, n.º 3. La polémica aparece y desaparece a lo largo de estos años, aunque ha arrastrado a la misma a buena parte de los marxistas analíticos. Esta discusión se solapa con la análoga acerca de si la crítica de Marx al capitalismo se basa en criterios y estándares de justicia. Para un resumen informado y un juicio ponderado de los mismos: Geras (1985); Farrell (1989); y *Zona Abierta* (1989), núms. 51-52.

4. Contra una concepción tan optimista y desde una percepción muy desencantada de la civilización capitalista del llamado «socialismo real» se levantó un marxismo, que desesperando de la razón científica se reconstruyó a sí mismo como crítica romántica de la ciencia y de las sociedades desarrolladas. Su expresión más elocuente fue la Escuela de Francfort, y su continuidad se percibe hoy en buena parte de los restos del marxismo militante. Sin embargo, y para hacer justicia histórica, recordemos que sí hubo un marxismo que, porque miró con más detenimiento a Kant, fue más consciente de los problemas que la ética moderna ha planteado al optimismo inmoderado de muchos marxismos, sin por ello renunciar a un racionalismo informado que atemperaba las razones del socialismo y maximizaba el conocimiento de las condiciones de su realizabilidad. Nos referimos a un marxismo como el representado por Karl Vorländer (*Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*, introducción de J. L. Villacañas, Natán, Valencia, 1987), al «austromarxismo» (T. Bottomore y Goodel [eds.], *Austro-marxism*, OUP, Oxford, 1978) y a aquellos momentos de la historia del marxismo donde, muy especialmente de la mano de la influencia de Kant, se ha hecho notar la huella de la ética (V. Zapatero [ed.], *Socialismo y ética: textos para un debate*, Pluma-Debate, Madrid, 1980).

Comúnmente se ha tenido por defecto principal del pensamiento marxista el que los excesos de su racionalismo le hicieran caer una y mil veces en el vicio de la llamada «falacia naturalista» al pretender deducir una norma o un juicio moral de la descripción de un hecho o de una hipótesis científicos, un programa de acción de una regularidad o tendencia predecible racionalmente. Sin embargo, lo que de verdad ha primado en el marxismo no ha sido tanto la «falacia naturalista» cuanto la «falacia moralista», porque muchas veces ha tomado como premisas de una conclusión fáctica lo que era un juicio de valor o una prescripción, ha creído que eran causas lo que en realidad eran razones en favor de una acción o de un estado de cosas determinado (Moulines, 1991). Y si bien hoy ya no escandalizan tanto esas falacias, porque no es fácil mantener la dicotomía descriptivo-normativo, no por ello ha dejado de ser un disparate la pulsión moralista del marxismo de todos los tiempos, presentándose como forma privilegiada del saber en virtud de ese postulado tan suyo que considera todo lo deseable como algo realizable y previsible. Y continuando con los excesos del marxismo, no es menos equívoco confundir la génesis de un aserto con el grado de su verdad, intenciones con valoración de resultados, descripción de una realidad con su explicación funcional, arruinando con una fuerte carga de moralismo y sociologismo todo atisbo de objetividad.

Donde se ha mostrado más fértil la vocación ética del marxismo es en su condición de crítica de la civilización capitalista y de la cultura moderna, de sus representaciones ideales y de sus instituciones. En este sentido, el marxismo ha logrado representar un racionalismo ciertamente conspicuo. La crítica de las ideologías que proviene de Marx no resulta, como ha creído frecuentemente el marxismo, una explicación suficiente de la naturaleza de aquello que se critica, pero sí aporta una información solvente del funcionamiento y de las insuficiencias, tanto de muchas realidades como de las explicaciones al uso de las mismas. De aquellos jóvenes hegelianos, en cuyos círculos se formó Marx, heredó el mejor marxismo la práctica de dar argumentos y de discutir todo principio y todo resultado, aunque desafortunadamente haya ido envuelta siempre en un lenguaje dramático y en un radicalismo político, propios de la tradición retórico-revolucionaria en la que se gestó. Si la crítica por su mejor lado da cuenta de la agudeza de una ética marxiana que se afirma en lo que descubre como error e imperfección, el fundamentalismo y la intransigencia moral que la acompañaron casi siempre son responsables del subdesarrollo de la filosofía política y moral del marxismo subsiguiente.

Siendo el punto de vista ético menos discutible del marxismo la crítica y no tematizando de un modo explícito los contenidos de su moral, la adscripción del marxismo a determinados estándares de filosofía moral toma cuerpo primeramente como un grito de protesta contra la inhumanidad de situaciones reales y se abre paso a medida que va razonando su rechazo a un sistema económico, social y político que maltrata la con-

dición humana y en el que las ganancias y las ventajas de unos se amontonan sobre las pérdidas y desventajas de los otros. Pero si Marx ha efectuado tales juicios de valor es en razón de una concepción de la naturaleza humana, de lo que a ésta se le debe en su condición de tal y de lo que hay que restituirle para su auténtica realización.

Decía A. Levine que el comunismo como ideal del marxismo era quien mejor recogía las aspiraciones más ambiciosas de la tradición ilustrada (Levine, 1984, 154). Y no le faltaba razón en ese punto, porque el marxismo luce una voluntad omniabarcante de las claves más diversas que se dan cita en la cultura ilustrada, aunque lo disimule con la ilusión de la superación de toda forma anterior de pensamiento. Se hizo cargo del republicanismo clásico, de motivos propios del liberalismo o del absolutismo moral de Rousseau. Pero lo primero que se encuentra tras los asertos de la moral marxista es una creencia básica de matriz naturalista, emparentada con la tradición más bien aristotélica, según la cual existen determinaciones que son atributos constitutivos de la condición humana y por tanto generalizables a todos y cada uno de los miembros de la especie. Para Marx y para toda la tradición ilustrada, esas características se concretan en la consideración de los individuos humanos como seres racionales y libres, sujetos de responsabilidad, con derechos a proteger y necesidades a satisfacer. Esos distintivos suelen ser proyectados en la aspiración de la autorrealización, concepto funcional central y *télos* originario de la moral marxista.

A esta creencia básica la acompaña además el siguiente postulado: la naturaleza humana tiende por sí misma a desplegar las potencialidades para la autorrealización y para el desarrollo de las capacidades valiosas de cada individuo; sólo se requiere para ello que desaparezcan las restricciones impuestas al desarrollo de esa voluntad autotélica. De ahí surge la primera norma moral según la cual todo aquello que favorezca la autorrealización debe ser perseguido y lo que la obstaculice removido, lo cual se concreta en el deseo de instaurar un estado social cuya ordenación y estructuras favorezcan el autogobierno. Ésta es la condición para el ejercicio de la autonomía del individuo y la garantía de la autorrealización y la plena libertad.

Kant, que bien puede considerarse el progenitor de una concepción que identifica la moral con el principio de autonomía personal y autorrealización, no confiaba en que ese principio pudiera ser llevado a cabo cismundanamente y tener un correlato institucional histórico y concreto. De ahí que recurra a Dios como consuelo de su pesimismo, al tiempo que el liberalismo político desespera de la realización civil de la bondad moral y se aferra al Estado de derecho para limitar así, al menos, la arbitrariedad del soberano y solventar los eventuales conflictos entre los individuos. Pero Marx, que añoraba la virtud clásica, creía factible cambiar los hombres por dentro y por fuera, dotarlos de hábitos excelentes para que fuesen capaces de elegir la mejor preferencia y la mejor acción, de compatibilizar intereses particulares y generales y de unificar en una demo-

cracia auténtica (directa) al hombre virtuoso y al ciudadano. Para ello se requiere, no sólo una disposición que desembarace a los individuos de la religión y del egoísmo, sino también un cambio exterior que subvierta el actual reparto de las oportunidades vitales, es decir, que transforme la economía (Domenech, 1989, 213-219).

V. ANTICAPITALISMO COMO MORAL

La lección que de Hegel había recibido el marxismo es que la moral toma cuerpo y se manifiesta en las instituciones políticas y económicas de una comunidad concreta. Para el marxismo el precio de una filosofía moral y política de excelencia no puede ser su inoperancia ni tampoco el sarcasmo de unos resultados que sean el revés de lo que teóricamente se proclama. De hecho el concepto de alienación y otras cuantas metáforas filosóficas de similar alcance representan en el marxismo la protesta contra la religión y la ética convencional. Por una u otra razón ambas se habían olvidado de la emancipación concreta del individuo empírico, inventándose un sujeto trascendente o trascendental y un modelo a imitar que no está al alcance de aquél, pero sobre todo habían ignorado que el desarrollo de las capacidades de los individuos depende de la base productiva de la sociedad.

Desde el Marx más joven y en todo el marxismo posterior se ha hecho presente una relación de lo económico y lo ético que ha sido una crítica a la espiritualización de la economía, al humanismo abstracto del liberalismo y a la pretendida inocencia de su teoría contractual, y que ha transformado el imperativo moral en impulso de satisfacción de necesidades e intereses concretos de los humanos. Marx y el marxismo han considerado que en la economía está la «almendra» de la moral o de su negación y que, en concreto, el capitalismo y sus instituciones impiden que el ideal de la autorrealización pueda llegar a ser real. «En la economía burguesa —comentaba Marx en los *Grundrisse*— esa completa reelaboración del interior humano aparece como vaciamiento completo, esa objetivación universal como enajenación total». La armonía social y la realización de la ciudadanía, que se lograría combinando derechos de propiedad e intercambio mercantil, son una quimera. Mientras exista la antítesis entre trabajo y capital y la apropiación del producto del trabajo por el capitalista, es decir, mientras exista la explotación, que es la negación por antonomasia de la autorrealización, la libertad y la igualdad serán a lo sumo aparentes. Asertos filosóficos y científicos, relatos ideológicos o políticos e hipérboles de todo tipo se han dado cita en la literatura marxista para reafirmar lo que, sin duda, es el principal motivo de su moral.

Ha llovido demasiado desde que el marxismo popularizara sus argumentos anticapitalistas. Es verdad que éstos no pueden tomarse como explicaciones causales del funcionamiento del capitalismo y de la realidad de la explotación. La relación entre derecho de propiedad, funcionamiento del mercado y lucha de clases, tal como ha sido teorizada por

el marxismo, tiene la impronta de una explicación del siglo pasado, aunque no en mayor proporción que las candorosas explicaciones que los modelos económicos neoclásicos dan sobre el proyecto ideal capitalista y sus propiedades. Pero cabe aún tomar el concepto de explotación como una idea moral que da cuenta de la desigualdad de poder, oportunidades y recursos, entre quienes sólo tienen su fuerza de trabajo y quienes a través de los mecanismos del mercado y otras instituciones tienen la capacidad de regular las preferencias y condiciones de vida de ellos y de todos los demás. También vale el concepto de explotación para poner de manifiesto que la orientación global del proceso económico dificulta otras formas de composición, control y distribución más racionales y justas de la masa de recursos productivos. Por tanto lo que permanece del viejo anticapitalismo y de la teoría de la explotación es a lo sumo su razón moral.

¿Pero sigue teniendo vigencia la crítica marxista del capitalismo? En cierta medida sí, porque es difícil no considerar irracional el funcionamiento de un sistema económico que despilfarra su potencial productivo. No se requiere profesar el credo marxista sino estar dotado de una común sensibilidad moral para condenar un orden económico que impide a muchas personas satisfacer las necesidades más básicas, desarrollar sus propias capacidades y distribuir de un modo más igualitario los recursos fundamentales. A poco que se esté informado, se sabe también que las prácticas del capitalismo están muy alejadas de las teorías que lo sostienen, ya que diariamente infringen muchos de los supuestos o de las pautas previstas en los modelos teóricos. ¿Qué añade a esta crítica el marxismo? En primer lugar, un modelo de explicación que transforma las razones de una condena moral en explicación causal (científica) y esencial (metafísica) de la naturaleza y maldad del sistema capitalista; en segundo lugar, la confianza en la viabilidad de una utopía social que tiene su origen en los principios y postulados del naturalismo moral al que ya se ha hecho referencia y su culminación en una teoría de la justicia de la que se dará cuenta a continuación.

VI. TEORIA DE LA JUSTICIA Y LOGICA DE LA ESPERANZA

Para apreciar adecuadamente la crítica del marxismo al capitalismo y para reconocer su proyecto alternativo hay que recomponer la concepción de la justicia que le subyace. Pero no resulta una tarea fácil, ya que Marx y los marxistas no suelen referirse explícitamente a criterios de justicia, e incluso en muchos casos, como tuvimos ocasión de constatar a propósito de la polémica sobre el moralismo de Marx, niegan que tales criterios formen parte de su cultura. Pero, con independencia una vez más de lo que los propios marxistas digan de Marx y de sí mismos, lo cierto es que el marxismo asocia estado social injusto con explotación capitalista e identifican lo justo con aquella situación en la que ha desaparecido aquella condición indispensable para el desarrollo de la autonomía

y autorrealización del individuo. Ni el principio liberal de contribución, según el cual el intercambio entre capital y trabajo es justo, ni una ordenación política basada en el derecho y la autoridad representan una concepción de la justicia aceptable, porque no proporcionan información adecuada sobre los intereses preferentes de los individuos ni poseen los resortes para restituir lo que a cada cual le corresponde o necesita para el desarrollo de sus propias potencialidades y funciones más valiosas.

La teoría de la justicia que proviene de Marx es una combinación del principio de las necesidades —«de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades»— y del principio de contribución —«a cada cual según su trabajo»—, en virtud de la cual la asignación de recursos y la distribución de oportunidades se establecen entre los individuos de acuerdo con la posición de cada uno en el espacio necesidades-contribución. El principio de contribución proporciona un criterio de segundo orden cuando el principio de las necesidades no está aún maduro para su aplicación. De ahí que, en una primera fase, los incentivos materiales se necesiten todavía para obtener trabajo o el desarrollo de las habilidades, mientras que, en una fase ulterior, los individuos desplegarían sus capacidades por sentido de la solidaridad con la comunidad o porque el trabajo se habría convertido en el «primer deseo vital» (Elster, 1989, 80).

De este compromiso del marxismo con una teoría de la justicia surgen no sólo criterios para el reparto de ventajas y desventajas sino también un proyecto de organización alternativa de la vida social: el socialismo. Éste demanda, en primer lugar, un desarrollo avanzado, al menos tanto como en el capitalismo, de las fuerzas productivas y de la división del trabajo, y requiere que los medios de producción sean propiedad pública y la economía esté organizada centralizadamente. Todo ello permitirá una utilización plena del potencial productivo y una distribución igualitaria del bienestar. En segundo lugar, el socialismo confía en que el establecimiento de estos dispositivos sociales garantice un cambio de actitudes, de preferencias, en fin, una transformación de la propia textura moral. Así, los individuos de un modo espontáneo se volverán altruistas y guiados por la solidaridad apoyarán el bienestar colectivo, vivirán en armonía con la naturaleza, manifestarán de forma sincera e informada sus necesidades, sus preferencias y su capacidad productiva, que desarrollarán con independencia de la recompensa. Por su parte, los planificadores actuarán como agentes perfectos del público y sabrán resolver los problemas del destino óptimo de los recursos al tiempo que los agentes individuales realizarán las tareas que se les haya encomendado sin necesidad de una supervisión externa.

Pero para que el socialismo pueda producir todos estos maravillosos efectos que se anuncian se requiere el cumplimiento de las dos condiciones siguientes: una, que la naturaleza tienda por sí misma a desarrollar sus propias potencialiades; y dos, que el socialismo se desarrolle no en un contexto de escasez sino en un horizonte de abundancia. Así, y una vez establecido lo justo público, la realización de la virtud, que al igual que para los clásicos proporciona justicia y felicidad, transformará pro-

fundamente necesidades y motivaciones, cancelará el divorcio entre individuo y ciudadano, privado y público, ética y política. En el reino de la libertad real ya no se necesitará ni el derecho ni la política como actividad especializada, porque la participación de todos en todo y la politización generalizada de la vida social sustituirán el gobierno de los hombres por la administración de las cosas.

Como puede verse, de los criterios de justicia del marxismo brota una utopía social. No de otro modo hay que entender esta suerte de comunismo libertario que realiza la autonomía de cada uno y satisface las necesidades de todos, ese «pacto de asociación» a lo Rousseau, imprescindible para el pleno desarrollo de los individuos, la recuperación de la bondad natural y el logro, una vez superadas todas las alienaciones, de la sociedad reconciliada y transparente.

Lo de menos es la ingenuidad casi premoderna de esta representación ideal de una comunidad sin conflictos. Lo verdaderamente preocupante es que dicha representación simbólica parezca como algo realizable, predecible y que puede ser anticipado (Sotelo, 1984). La raíz del marxismo, como hemos recordado más de una vez, se encuentra, tanto en la radicalización de la crítica a los incumplimientos de la razón moderna, como en las insatisfacciones producidas por el capitalismo. Esto le ha llevado a trascender a aquella razón, a negar a ese sistema económico y a estimular un proyecto alternativo de sociedad. La cuestión a determinar es si el hecho de que el capitalismo produzca acciones y resultados inmorales e irracionales convierte en recomendable y en viable su alternativa ideal, el socialismo marxista. No parece que así tenga que ser, al igual que tampoco es viable el proyecto capitalista tal como es idealmente concebido, pero por la propia naturaleza fantástica de todas estas idealizaciones que las hace inactuales e irrealizables, utopías en su sentido literal más fuerte.

A estas alturas y tras el derrumbe del marxismo como ideología, bien puede decirse que, mientras el socialismo permaneció fiel a su condición de ideal ético, a su naturaleza utópica y, por tanto, crítica, fue siempre moralmente mucho más fértil y más informado que la utopía liberal capitalista. Pero cuando el socialismo marxista se obstinó en considerar viable su idealidad, cuando mutó su utopía en eucronía pretendiendo transformarla en realidad concreta y empírica, entonces —y ésa ha sido la tentación de la mayor parte de los marxismos— los rendimientos fueron más que decepcionantes. Se puede ir aún más lejos y certificar que, en términos de eficiencia y de justicia, las realizaciones devenidas en nombre del socialismo marxista han arrojado peores resultados que un capitalismo susceptible de reformas (Przeworski, 1990).

¿Cómo explicar, entonces, el que durante decenios los distintos marxismos y sus adherentes no sólo hayan confiado una y otra vez en la viabilidad del socialismo como final feliz de su ofensiva capitalista, consiguiendo de ese modo y hasta hace bien poco desacreditar las estrategias reformistas? De entrada toda evaluación de lo real social, máxime si es realizada a la luz de un ideario como el del socialismo marxista, está imple-

mentada pasionalmente por la presión de lo que parece deseable. Lo que además ha ocurrido con la mayoría de los marxismos es que, en vez de determinar analíticamente el ámbito de lo posible con informaciones empíricas de las condiciones de realizabilidad, han decretado la viabilidad de lo que les parecía el estado social deseable, con arreglo a sus criterios de justicia, mezclando sin mediación alguna el plano de la idealidad y el fáctico. Han ignorado que esa pulsión autoconfirmatoria, fruto de la estimulación del deseo, tropieza a la postre con las rebajas de la historia real, la cual termina, en el mejor de los casos, por acomodar lo deseable a lo factible, instaurando a lo sumo el reino de las realizaciones imperfectas y parciales. En concreto, las creencias de que el socialismo marxista tiene visos de ser realizable demanda una fuerte dosis de voluntarismo y la convicción de que las cuestiones substantivas se resuelven, como ironizaba Hare, «mediante maniobras verbales». Para ello el marxismo ha dotado casi siempre a ese ideario de emancipación de una lógica de la esperanza, es decir, de una cabal filosofía de la historia.

El pensamiento marxista se ha procurado como componente de su identidad la creencia en algún sentido histórico y, en concreto, la idea de que la historia trabaja para que el fin de la autorrealización vaya encontrando acomodo en las sociedades concretas. Como no se trata de lancear un cadáver, carece de interés insistir a estas alturas en algo tan obvio como que la mayor parte de las creencias y mitos popularizados por el materialismo histórico son relatos sin ninguna vigencia. Las dos versiones del mismo, tanto la política escatológica —la historia como desarrollo de la lucha de clases y dialéctica de emancipación— como la productivista —la historia interpretada como sociología del cambio social a partir de la relación entre desarrollo productivo-tecnológico e instituciones de la interacción—, resultan incompatibles e inconsistentes. Y cuando forzando la maquinaria hermenéutica se pretende adecuar el materialismo histórico al estado actual del conocimiento sociológico, al final puede que se alcance algo de consistencia, pero al precio de convertir sus asertos en algo trivial (Farrel, 1989, 140-148). De aquel holismo explicativo de la filosofía de la historia marxista, pertrechada de una buena porción de razonamientos teleológicos, formulaciones extremas sobre la casualidad estructural y en favor del agente colectivo, sólo resta como herencia cierta vinculación del marxismo con las explicaciones funcionalistas (Cohen, 1986). Pero también en este caso el marxismo peca por exceso, porque ni religión, ni ideologías políticas ni el conocimiento científico son lo que son ni agotan su identidad en su función relativa a la estructura económica o a los intereses de los grupos que pugnan en el seno de la misma. De nuevo la intemperancia epistemológica ha provocado una recaída del marxismo en la falacia, esta vez más que naturalista o moral, funcionalista.

El más interesante hallazgo del marxismo analítico fue sin duda el reconocimiento de que el materialismo histórico era una teoría de la historia sin teoría acerca de las acciones de las personas que hacen esa historia. Responder de un modo informado a la pregunta de cómo actúan en concreto los hombres y cuáles son las motivaciones y las preferencias

de los sujetos empíricos no ha estado tradicionalmente entre las prioridades del marxismo. Como no interesaba la mediación entre principios y posibilidades de realización de éstos y no había un dispositivo para la evaluación de consecuencias, toda la energía se concentraba en demostrar que aquellos principios eran también un proyecto alternativo de sociedad y en estimular la confianza en que éste se terminaría instaurando en la historia. Para ello se ha requerido realimentar una conciencia «excedente» con soluciones más bien retóricas y con programas que son intenciones o deseos recubiertos de metáforas filosóficas, de ideologías o de relatos religiosos con tinte mesiánico. Esa conciencia así pertrechada, convencida de su excelencia y estimulada su autoestima, se hizo acompañar de una concepción de la acción colectiva y de una teoría de la organización social que moralizaban el vanguardismo, idealizaban a sus agentes y confiaban en resolver cuestiones sustantivas mediante impulsos revolucionarios o tácticas de maniobra (Ovejero, 1989, 196-214).

El desprecio por los análisis empíricos de las dinámicas de la acción han puesto de manifiesto algunas de las carencias más sonoras del marxismo como pensamiento de y para la práctica social. Como ha lamentado Habermas, la incomunicación del marxismo con la tradición pragmatista le ha privado de sensibilidad para adentrarse en los fueros de la interacción, tanto para percatarse de su trascendencia explicativa, como para ahondar en su fuerza legitimante. Sólo la intuición de Gramsci se permitió en su día hacer alguna cala en esa dirección. Como recordamos unas líneas atrás, la intención del marxismo analítico en la última década ha sido entender el conflicto de clases desde la perspectiva de la teoría de la acción intencional y de la elección racional, muy especialmente valiéndose del instrumental metodológico de la teoría de juegos. El mérito de ese marxismo ha sido su contribución a disipar en esos predios la retórica; sin embargo, su talón de Aquiles es el exceso de confianza en las virtudes del individualismo tanto ontológico como metodológico. La sociedad no es, como creen los entusiastas de la teoría de juegos, un agregado de individuos inconexos e indiferenciados, sino que la estructura social está compuesta, además de por una colección de individuos, por grupos y vínculos en los que, junto a las propiedades de sus componentes, hay que contemplar las propiedades sistemáticas de la realidad de esos vínculos. El dilema del prisionero, comenta Mario Bunge en un juicio sin duda excesivo, es todo menos un modelo realista, porque ningún sistema compuesto por dos personas puede imitar una sociedad real con sus incontables propiedades. «Asusta el pensar —concluye— que tanto pensamiento estratégico del que depende la supervivencia de la especie se pretenda fundar sobre juegos pueriles» (Bunge, 1989, 127).

VII. ABSOLUTISMO ETICO Y MORAL DE RESISTENCIA

Derrotada la vieja ilusión de que el comunismo representa el movimiento real de las cosas y a sabiendas de que la demasía de la esperanza ha ter-

minado por ahogar el impulso ético, la apuesta por un socialismo marxista sólo cabe mantenerla quizá contra toda esperanza. Por eso, sólo desde una cultura moral de resistencia que alimente una voluntad prometeica y recursos psicológicos de excepción, es posible permanecer fieles a una concepción de la moral y de la justicia, como la del socialismo marxista, con avidez de completitud y perfiles perfeccionistas. Desde este punto de vista, el racionalismo mitigado en que ha devenido la cultura ilustrada y las insuficiencias de *ethos* de la modernidad no alivian el malestar de una civilización que no resuelve ni la penuria material ni la indigencia moral de las sociedades de nuestro tiempo. Frente a esa conciencia de finitud y vacío de sentido resurge una vez más la ilusión de un hombre nuevo capaz de generar grandes sentimientos morales y promover una civilización alternativa que complete, desde la perspectiva de la profundidad, las carencias de la razón y de la política.

¿Pero de dónde puede provenir hoy la energía y la inspiración para estimular ese optimismo moral? La contestación a esta pregunta se la han dado a sí mismos marxistas relevantes, quienes han terminado por proclamar que la conciencia «excedente» necesaria para «roer el orden existente» y superar las alienaciones más profundas sólo provendrá del sentimiento religioso. A su juicio, la presencia de lo religioso es capaz de remover zonas de la «psique» y generar tales motivaciones que pertrechará a los individuos de convicción y firmeza suficientes para combatir sin tregua la injusticia, para resistir y para cubrir, sobre todo interiormente, los vacíos de la actual civilización y de sus instituciones. En resumen, sólo la fe religiosa producirá la «catarsis» necesaria, la disposición a la austeridad y la generosidad suficientes para instaurar los valores anticapitalistas y postmaterialistas de un socialismo «auténtico» (R. Bahro). Más que con la ética racional es con la religión con quien, al parecer, tendrá que vérselas el marxismo si su pretensión continúa siendo mantener la vigencia de la idealidad comunista. Y de postular antes la supresión de toda religión, hoy el socialismo marxista solicita la compañía del sentimiento religioso para sostener la vieja aspiración de la «sociedad de los iguales». De ahí que idearios de emancipación de esta naturaleza se planteen ahora desfilosofar el marxismo, reclamen la primacía de la práctica frente a lo racional y un programa de objetivos que se consideran metapolíticos (Díaz-Salazar, 1991, 416). Ahora bien, si el marxismo renuncia a vincular impulsos de emancipación y exigencias de racionalidad, cediendo a la religión la *vis persuasiva* del comunismo como moral, ¿qué queda entonces del marxismo como pensamiento?

No es nada nuevo, como mostró en su día el testimonio de Horkheimer, que en los alrededores del marxismo asiente la añoranza de la trascendencia y la idea de que la política se dignifica cuando se aproxima a la teología con tal de que ésta exteriorice intenciones emancipadoras. La renuncia al principio de inmanencia, la perspectiva heterónoma de una cosmovisión creyente y la asimetría que introduce en la moral el punto de vista religioso pueden sin duda dar como fruto acciones morales de excelencia, pero al precio de extraviar la racionalidad, facultad cuyo ejer-

cicio compartido nos ofrece la posibilidad de establecer de un modo intersubjetivo pautas morales universalizables. Por el contrario, la experiencia religiosa ni está al alcance de cualquiera —la fe es un «don gratuito» y desigualmente repartido— ni hay un *iter* objetivable que permita universalizarla. De ahí que no parezca procedente servirse de dicho recurso en el diálogo moral, puesto que no es transitable para quienes por exigencia de una racionalidad no pretenciosa han renunciado a ese plus moral y a cualquier esperanza religiosa. Si el antropocentrismo ético es contrapuesto al teocentrismo y al titanocentrismo (Muguerza, 1990, 460), ello es debido al hecho de que la preeminencia de lo religioso puede fragilizar el principio de autonomía y de responsabilidad de los individuos. El que las creencias religiosas más que el entendimiento racional sean la fuente de información de verdad moral podrá producir, en ocasiones, actitudes morales de excepción, pero se tratará de una moral no al alcance de todos sino disponible más bien para héroes o para ángeles.

Dos largos siglos de cultura ilustrada nos han puesto de manifiesto que los resultados de una ética racional o son imposibles o son inevitablemente parciales e imperfectos. De ahí el dilema que tienen los idearios morales con vocación de completitud y pretensiones de absoluto: o pretenden tal excelencia que desesperan del puesto de la razón en la moral, es decir, renuncian a la ética, o bien tienen que idear una ética tan perfecta que ésta termina por no ser humana. Ésa es la situación del marxismo hoy como ideario y como pensamiento moral. Y sólo una conciencia creyente, aunque se trate de una religión laica, puede alimentar hoy la añoranza de la ecuación clásica —la paridad de Bien y Justicia, de Felicidad y Virtud— o un ideal de lo bueno capaz de desarrollar armónicamente nuestros propios planes de vida —lo que cada cual desea más fuertemente— y el bien comunitario —las estructuras de lo justo público—. Desde este punto de vista el fin de la libertad es tanto lograr el mejor funcionamiento interior como remover los obstáculos externos que impiden el despliegue de la voluntad autotélica de todos y cada uno; la libertad, se piensa, no merece la pena si no se ejerce de un modo excelente. De ahí al *dictum* de Rousseau de que la felicidad de los hombres requiere forzarles a ser libres y virtuosos hay sólo un paso.

Ese afán de completitud y justificación total de la moral que recorre toda la filosofía moral del marxismo, parte de la idea de que no puede haber conflicto entre libertad y virtud. El marxismo hunde, por tanto, sus raíces en una concepción nada secular de la razón, del bien y de la justicia que, si bien ya hoy no busca apoyo en la idea de progreso y en una regularidad histórica, sigue alentando la pretensión de trascender el mundo moderno por la vía de anhelar la realización histórica de un tipo ideal de hombre y sociedad. Dicha concepción entrelaza rígidamente los esfuerzos por erradicar las injusticias con la adopción de ideales de excelencia humana que hay que implantar, en lo privado y en lo público, en lo exterior y en lo interior, reconfortando por igual el anhelo de felicidad y el deseo de justicia.

Este absolutismo moral se basa en unos cuantos prejuicios que el marxismo estipula como verdades: en primer lugar, el prejuicio intuicionista que da por supuesta la existencia de unos principios y pautas morales establecidos por un orden previo; en segundo lugar, ese optimismo antropológico que sostiene que la naturaleza humana desplegará sus mejores disposiciones, capacidades y sentimientos una vez implantada la justicia. Todo este bagaje dogmático inclina a pensar que los individuos, al margen de sus preferencias, deberían orientar —o se les podría forzar, llegado el caso— sus comportamientos y sus hábitos en dirección a esos modelos ideales de vida buena. Como además es fácil sentirse deslumbrados por la sencillez, coherencia y perfección de una idealidad moral como la diseñada por el socialismo marxista, se cae en la tentación de anticipar con la voluntad lo que no depende de ella, equiparando ideales con hechos y olvidando que aquéllos están destinados a seguir siendo ideales y que a lo más sirven para poner en cuestión los hechos, nunca para suplantarlos.

Pero en la raíz última del pensamiento moral del marxismo, y emparentada con estos prejuicios, está la idea de que la justicia o es completa o no merece la pena el empeño. Se trata de ese afán de justificación definitiva y última de toda elección de idear de un modo casi perfecto los criterios de justicia y de imaginar condiciones óptimas de los escenarios de la interacción humana. Claro que cuando se plantea la viabilidad de un proyecto de esta naturaleza —así lo demuestra la propia historia del marxismo— hay que echar mano de una teoría de la historia que transforme la utopía en eucronía o aferrarse, en su defecto, a una concepción religiosa de la moral que alimente la fe en que algún día esa comunidad ideal de hombres libres, iguales y en armonía con la naturaleza poblará el planeta.

Una teoría de la justicia así concebida lleva en sí misma un *pathos* tan perfeccionista y paternalista[5] que fácilmente trasunta esa voluntad intervencionista en totalitarismo. Suele invocar como estrategia el radicalismo político, que convierte los principios en proyectos alternativos con intención de aplicarlos directamente. Como no interesan las mediaciones y lo importante son los objetivos fijados dogmáticamente, el principialismo moral termina ahogando la política entendida como acción racional que en ningún caso podrá desempeñar otra función que la meramente instrumental. Teoría de la justicia completa y radicalismo político necesitan a su vez estimular una disposición pasional a la ruptura y recursos psicológicos de excepción, ya sea una esperanza mesiánica, ilusiones quiliásticas o un humanismo prometeico. Todo ello implementa una inflación moralizante de los análisis y suele provocar instituciones

5. El perfeccionismo es aquel punto de vista político-moral que considera misión legítima del Estado obligar a los individuos a realizar ideales válidos de virtud. Por su parte el paternalismo político estipula que es misión del Estado imponer a los individuos pautas de comportamiento que, a pesar de no ser elegidas por ellos, convienen al desarrollo de sus capacidades: Nino, (1989), 215 ss, 413 ss; Varios, «Sobre el paternalismo»: *Doxa*, n.º 5 (1988), 155-225; G. Dworkin, «Paternalism», en R. Sartorius (comp.), *Paternalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983.

cuyas estructuras orgánicas terminan siendo sectarias, conspirativas y a la postre autoritarias.

La tragedia de una concepción así es que deviene irracional, porque atropella con los excesos voluntaristas lo que debiera proponer el entendimiento empíricamente informado. Su perfeccionismo intolerante arrolla al individuo concreto y las preferencias de éste en nombre de un individuo ideal autotélico. Desprecia las posibilidades de mejora de la interacción concreta y de reforma de las sociedades existentes en nombre de una comunidad ideal. Y termina por ofrecernos un panorama moral asfixiante donde sólo figuran místicos, mártires o traidores, aunque en la práctica acaba poblado por una legión de cínicos. Esa mezcla de absolutismo moral y radicalismo político suele producir inoperancia, en tanto que sólo da vueltas sobre su propia retórica, o, lo que es peor, se convierte a veces en máscara de un autoritarismo inconfesable e inmoral. Todo ello explica por qué el marxismo ha sido inmune al reformismo y al desarrollo de una teoría de la acción política democrática, refugiándose en éticas de principios o en culturas morales de resistencia, o por qué, dejándose contaminar por el más pernicioso perfeccionismo moral —contravalor por antonomasia del principio de autorrealización—, ha transitado como ideología de justificación entre las más indeseables encarnaciones del paternalismo político producido en nuestro presente siglo.

El optimismo epistemológico y moral del marxismo ha devenido a menudo máxima irracionalidad e injusticia. Pero el fracaso del marxismo como doctrina, no se olvide, es también el fracaso por siempre de la ilusión de la síntesis ilustrada. Hoy sabemos que si se salva la incondicionalidad es al precio de su inoperancia práctica, cruz por cierto de todos los trascendentalismos. Y si los estándares morales se colman de contenido empírico es porque han renunciado a toda pretensión de universalidad, como recuerda cínicamente el comunitarismo actual. En conclusión, y a no ser que Dios asista esa síntesis, o la sacrifiquemos para salvar el criticismo, confiándonos a la disidencia del filósofo, o arruinamos la crítica en manos de un pesimismo nihilista o de un cinismo sin conciencia. Es posible, sin embargo, desembarazarse de un modo ni escéptico ni cínico de ese afán de una fundamentación última de nuestras ideas de verdad y de bien y de la pretensión de una justicia substancial y completa que han alentado tanto la teología cristiana como la filosofía clásica y sus herederos. Cabe refugiarse en la filosofía del *trial and error* y, abandonando toda pretensión de justificación completa de lo moral, establecer la prioridad de la búsqueda de la justicia sobre cualquier concepción de lo bueno, sabiendo que aquélla no puede ser otra cosa que un procedimiento universalizable que se concreta en la democracia como sucedáneo de la moral. Es, sobre todo, el deseo de evitar el error y las ganas de superar el conflicto lo que provoca hoy la pasión por la verdad y por la justicia, desde luego sin garantías de éxito o acierto y a sabiendas de que nunca alcanzaremos la justicia completa sino que, a lo más, corregiremos en cada caso injusticias parciales o particulares.

VIII. LO QUE PERMANECE VIVO

Así las cosas, lo que en la actualidad podemos retener del marxismo es, en primer lugar, la dimensión ética de su utopismo. La idealidad última de la utopía marxista, es decir, la aspiración a la autorrealización, representa a fin de cuentas una forma radicalizada de liberalismo o de individualismo ético. Claro que su plausibilidad ética radica en su naturaleza contrafáctica, en que se trata de una ficción útil, que funciona como idea reguladora y conciencia crítica y ante la cual cualquier resultado resulta insuficiente e insatisfactorio. Un socialismo marxista, pues, sólo podrá ser moral y racionalmente aceptable mientras reconozca la distancia insalvable entre su pasión emancipadora y las posibilidades de realizar el contenido de su proyecto, es decir, mientras reconozca su impotencia.

A lo largo de su historia, el marxismo, como crítica de las realizaciones de la Ilustración y de la civilización moderna, fue muchas veces un pensamiento conspicuo frente a la ingenuidad del contractualismo liberal y frente al abstraccionismo vacío del trascendentalismo filosófico. Practicó en ocasiones el marxismo un realismo sano no cínico que le acercaba a Hegel al tiempo que lo alejaba de Kant. La moral es, insistía Marx, contextualizada y toma cuerpo en las instituciones políticas y económicas. Restauraba de este modo el marxismo los fueros de la historia en los dominios de la epistemología y de la ética, recordando la parcialidad y relatividad de cualquier punto de vista moral. Esta encomiable herencia ayudará a tener presente que los individuos no actúan siempre como seres racionales, que idénticos ideales morales son utilizados para proyectos rivales, que en las comunidades concretas e históricas el corazón de la estructura social es la asimetría y el conflicto más que el consenso o la «competencia comunicativa universal». Ese sentido realista inclina a buscar lo que merece la pena a partir de lo que falta y envilece la condición humana. De ese lado del marxismo hemos aprendido que deber no sólo implica poder sino conciencia de necesidades e intereses.

Otra lección recibida del marxismo es el imperativo de hacer concretas las incitaciones de la ética reglamentando moralmente la economía. Desde sus inicios el marxismo había advertido que tras los programas de la economía clásica había opciones metafísicas —el individualismo ontológico, el utilitarismo moral— y que la orientación sustantiva del proceso económico capitalista era incompatible con las exigencias de la justicia. Sin tener que asentir hoy al fundamentalismo anticapitalista del marxismo, es cierto que las decisiones en política económica se adoptan teniendo como fundamento un conjunto de creencias y valores que son una muy sesgada versión de la teoría de la elección racional, de la ética utilitarista y, sobre todo, una perpetuación de los principios más rancios del originario liberalismo económico. Es igualmente verdad que con estos presupuestos no se tienen en cuenta, a la hora de decidir estrategias o evaluar resultados económicos, ni las comparaciones interpersonales, ni otro concepto de bienestar que no sea la agregación de preferencias, ni otra motivación de los comportamientos que el egoísmo (Sen, 1987). Así,

pues, y desde los criterios de una justicia, si bien incompleta y procedimental no menos empeñada en reclamar los derechos de la libertad y de la igualdad, es razonable exigir a las teorías económicas que operen con otro concepto de bienestar más valioso y con otra ordenación de preferencias que no consagre estados sociales de explotación. Ahora bien, sólo el desarrollo de un orden político democrático y su mayor incidencia en la economía puede mejorar el contenido informativo de las hipótesis, predicciones y opciones económicas, haciéndolas sensibles a las reclamaciones de lo justo y respetuosas con las restricciones naturales. Las notas que distinguen la institución de la democracia, así como su progresivo despliegue trasnacional, la hacen especialmente recomendable para articular cierto control tanto de la acumulación capitalista y de la formación de la ganancia como de la composición de la oferta global de recursos, bienes y servicios y de su distribución.

Estando así las cosas y aún no teniendo seguridad de que nuestras propuestas sean justas, es factible la mejora de situaciones reales, promoviendo alternativas políticas que intenten responder a las incitaciones igualitarias y a la difusa conciencia socialista del presente con programas viables a la luz del entendimiento racional y susceptibles de apoyo mayoritario a través de la participación en las instituciones políticas democráticas. Todo esto requiere huir de la tortuosa relación que han mantenido marxismo, moral y política, y que deslumbró durante decenios a buena parte de la intelectualidad de Occidente. Por contra, habría que centrarse ahora en la reconstrucción de una filosofía política y una teoría social que tomen en cuenta los dilemas de la acción política y las paradojas de toda democracia y que determinen de un modo solvente las condiciones de posibilidad de los distintos programas. Para ello es imprescindible partir de una concepción de la justicia que evite disolver toda filosofía política en filosofía moral, o en religión, y que requiera el concurso de una razón político-estratégica —no por ello irredenta desde el punto de vista moral— para mediar entre las aspiraciones del ideal y la resistencia de una realidad percibida como injusta.

Es bastante posible que, aceptando pacientemente este rodeo, no instauremos el reino de la autorrealización y el autogobierno, pero sí que mejoremos el procedimiento democrático, la protección de los derechos humanos y la satisfacción de las necesidades e intereses preferentes de cada vez más individuos. De este modo, y a tenor de lo que la experiencia histórica elocuentemente nos ha ido mostrando, la razón práctica irá dando resultados no muy esplendorosos e incluso decepcionantes, pero no cabe éticamente hoy aventurarse por otros atajos, ni encomendarse al «porvenir de una ilusión» a la hora de combatir la injusticia, pasión moral en cuyo favor el marxismo originariamente había aportado sus mejores razones.

BIBLIOGRAFIA

Bunge, M. (1989), *Mente y sociedad*, Alianza, Madrid.
Cohen, G. A. (1986), *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Siglo XXI, Madrid.

Cohen, G. A. (1988), *History, labour and freedom,* Clarendon Press, Oxford.
Domenech, A. (1989), *De la ética a la política (De la razón erótica a la razón inerte),* Crítica, Barcelona.
Díaz-Salazar, R. (1991), *El proyecto de Gramsci,* Anthropos, Barcelona.
Elster, J. (1986), *An introduction to Karl Marx,* Cambridge University Press, Cambridge.
Elster, J. (1989), «Explotación, libertad y justicia»: *Zona Abierta, 51-52.*
Farrell, M. D. (1989), *Análisis crítico de la teoría marxista de la justicia,* CEC, Madrid.
Fernández Buey, F. (1984), *Contribución a la crítica del marxismo cientificista,* Publicaciones de la Universidad de Barcelona.
Fernández Buey, F. (1991), *La ilusión del método,* Crítica, Barcelona.
Gauthier, D. (1989), «¿Por qué contractualismo?»: *Doxa, 6.*
Geras, N. (1985), «The controversy about Marx and justice»: *New Left Review, 150.*
Giner, S. (1991), «Religión Civil»: *Claves, 11.*
Gouldner, A. W. (1983), *Los dos marxismos,* Alianza, Madrid.
Levine, A. (1984), *Arguing for Socialism,* Routledge and Kegan Paul, Boston.
Lukes, S. (1985), *Marxism and morality,* Clarendon Press, Oxford.
Moulines, U. (1991), «Hechos y valores: falacias y metafalacias. Un ejercicio integracionista»: *Isegoría, 3.*
Muguerza, J. (1990), *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo,* FCE, Madrid.
Nino, C. S. (1989), *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentaciones,* Ariel, Barcelona.
Ovejero, F. (1989), *Intereses de todos, acciones de cada uno. Crisis del socialismo, ecología y emancipación,* Siglo XXI, Madrid.
Przeworski, A. (1990), «¿Podríamos alimentar a todo el mundo? La irracionalidad del capitalismo y la inviabilidad del socialismo»: *Pensamiento Iberoamericano, 18.*
Rawls, J. (1986a), Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia, Tecnos, Madrid.
Rawls, J. (1986b), «El constructivismo kantiano en la teoría moral», en Rawls (1986a), *137-87.*
Rawls, J. (1986c), «Justicia como equidad», en Rawls (1986a), *18-40.*
Roemer, J. E. (ed.) (1986), *Analytical marxism,* Cambridge University Press, Cambridge.
Rorty, R. (1990), *Contingency, irony and solidarity,* Cambridge University Press, Cambridge.
Sen, A. (1989), *Sobre ética y economía,* Alianza, Madrid.
Sotelo, I. (1984), «Crítica de la utopía política»: *Cuadernos de Alzate, 1.*
Tugendhat, E. (1991), «La indefensión de los filósofos ante el desafío moral de nuestro tiempo»: *Isegoría, 3.*

ETICA Y PSICOANALISIS

Juliana González

I. SIGMUND FREUD (1856-1939)

El problema de la moral se halla en el centro mismo de las preocupaciones freudianas. Es cierto que a Freud le importó sobremanera el hecho de la *cultura* en general, y de todas las creaciones culturales, acaso la *religión* ocupe un lugar dominante en su obra; pero la religión cuenta primordialmente por su significación *moral.* Y es que la moral misma, sea religiosa o no, tiene una importancia psíquica esencial dentro de la concepción psicoanalítica (Rieff, 1966). Cuando Freud piensa en la conciencia, piensa ante todo en la *conciencia moral.* Y ésta adquiere una particular significación porque es el fenómeno cultural que penetra en lo inconsciente; produce nada menos que la *censura* y la *represión,* las cuales son la clave para la comprensión de «lo in-consciente» como tal. El psiquismo inconsciente es principalmente el *psiquismo reprimido,* en el cual se produce el choque fundamental entre la censura moral y las pulsiones originarias. La moral está, en efecto, en el corazón del inconsciente, en el corazón del sueño y de la vida primordial de la psique humana. Se halla, asimismo, en íntima relación con ese fenómeno que Freud define como el «nódulo del psiquismo»: *el complejo de Edipo.* Es éste el que se transforma en el «superyó», entendido precisamente como la instancia psíquica de la moralidad. Explícita o implícitamente, en realidad, casi todas las teorías de Freud tienen una significación moral. El drama psíquico es en esencia un drama ético.

La obra de Freud rebasa, ciertamente, los marcos de la psicología y representa una verdadera «interpretación de la cultura» (Ricoeur, 1970). El «psicoanálisis» no tiene solamente una significación clínica o psicoterapéutica. No la tuvo ya desde la primera gran obra de Freud que fue *La interpretación de los sueños* (Freud, 1900). Sin dejar de tener importancia psicoanalítica como método curativo, sobrepasará, sin embargo,

el campo de la patología para abarcar el de la vida psíquica en general, «normal» y «anormal». Sin dejar de atender al sujeto psicológico en su concreción individual, el psicoanálisis se proyectará a consideraciones de índole histórica y social. Y sin perder su naturaleza psicológica y su afán de consolidarse con el rigor de una «ciencia empírica», irá más allá de ésta; no sólo porque se aventura expresamente en el campo de las «especulaciones filosóficas», como las denomina el propio Freud, sino porque conlleva implícitamente una nueva concepción de la psique y de las relaciones interhumanas, una nueva *idea del hombre,* en suma, que trasciende a todos los órdenes de la cultura, particularmente al de la moralidad.

Junto con la crítica a la moralidad llevada a cabo por Nietzsche (de la cual Freud es, en parte, heredero) (Assoun, 1980), el psicoanálisis realiza una de las críticas que más ha configurado el *éthos* de nuestro tiempo y que, visible o invisiblemente, más ha trascendido a la *praxis* moral contemporánea.

Desde la perspectiva psicológica, la crítica freudiana pone en crisis el fundamento mismo de la vida moral, el cual, de un modo u otro, siempre se ha cifrado en la autonomía de la conciencia o de la razón, o sea, en la libertad. Ésta tiende a quedar invalidada ante la significación primordial y determinante que Freud otorga a las fuerzas irracionales y fatales del psiquismo inconsciente. Y no sólo esto, sino que la crítica de Freud exhibe y denuncia prolijamente el carácter *psicopatológico* que suele tener la moral a lo largo de toda su historia; ella es, y ha sido siempre, según lo muestran los innumerables análisis freudianos, fuente permanente de neurosis, infelicidad y «malestar» (González, 1986).

La crítica freudiana —como también la de Nietzsche— no es sólo crítica de *una* moral o de *una tradición moral,* por mucho que ésta abarque *toda* la cultura occidental en sus dos grandes vertientes: greco-romana y judeo-cristiana. Desde luego, Freud —como Nietzsche— piensa concretamente en la configuración judeo-cristiana de la moral, y sus embates se dirigen directa y particularmente a ella. Pero la crítica abarca mucho más que una tradición y llega a niveles más profundos y radicales. Atañe a toda moral y pone en cuestión la posibilidad misma y la legitimidad de cualquier fenómeno moral. Es «lo moral» en general lo que queda cuestionado de raíz.

Sin embargo, con todo y pese a ser devastadora, la crítica freudiana *no anula en realidad la significación de la moralidad: termina confirmándola de manera original.* Las objeciones mismas a la moralidad acaban revelando su razón de ser primordial, de modo que resurgen (acaso con nuevo nombre o en un nuevo contexto) las estructuras realmente esenciales e imperecederas de la moralidad, mostrándose como estructuras necesarias de la condición humana, aunque ésta no sea abordada con categorías filosóficas sino psicológicas.

Es a estas significaciones éticas, antropológicas y ontológicas (que por lo general están implícitas y muchas veces apenas esbozadas en el pensamiento freudiano), a las que se intenta dar lectura aquí, circunscri-

biendo el análisis a aquellas ideas de la obra de Freud que son a nuestro juicio las de mayor relevancia ética.

Destacaremos así los siguientes aspectos: 1. la crítica freudiana de la conciencia y el significado negativo de la moral; 2. el proceso de evolución y «moralización» del psiquismo; y 3. consecuencias éticas de las pulsiones de *eros* y *thánatos*.

1. *La crítica de la conciencia*

El punto de partida para cualquier aproximación a Freud es, sin duda, el reconocimiento de esa aparente contradicción que implica hablar de una «psique» «in-consciente», es decir, que el psiquismo o el «alma» no se identifique, sin más, con la «conciencia», y que, a la inversa, exista algo «in-consciente» que sea a su vez «alma»; esto implica que lo inconsciente posee, no sólo emociones y pasiones *sui generis,* sino una «inteligencia», una «voluntad», unas «intenciones» y un «lenguaje» propio (Freud, 1913b); significa reconocer que hay una paradójica e inexplicable «voluntad involuntaria». Lo inconsciente es «algo» de la propia persona, del «yo», que no es «yo», y que sin embargo se *es.* Hay un desdoblamiento del alma en un «otro de sí», eternamente *otro* y no obstante formando parte de sí: lo que Freud llama el «ello», por una parte, y el «superyó», por la otra, esas dos instancias psíquicas propias y ajenas al mismo tiempo: la sombra que nunca se podrá «incorporar». Otredad y mismidad simultáneas en el fondo primordial del «sujeto» humano, fracturado en sí mismo, cortado de sí dentro de su supuesta «identidad».

Y una de las notas más decisivas que Freud atribuye a lo inconsciente es el ser una realidad en la cual se contienen todos los contrarios, donde no existe el «no» o la negación, y que, consecuentemente, se halla «fuera del tiempo» (Freud, 1915b, c).

Pero además de postular la existencia de lo inconsciente y atribuirle estas significativas características, el psicoanálisis postula *el primado de la vida inconsciente sobre la conciencia* y todos sus procesos. Freud produce ciertamente una radical *inversión* por lo cual lo inconsciente se considera en todos sentidos anterior y prioritario respecto de la vida consciente; ésta es tardía, contingente, superficial y aleatoria (Freud, 1900; 1925).

Y es evidente que la crítica freudiana de la conciencia y la inversión de los órdenes no puede dejar inafectadas las tradicionales concepciones del «sujeto» de la ética, del poder de su voluntad, de su conciencia y de su libre decisión. En contraste con la tradición idealista, Freud introduce la duda acerca de la conciencia misma y del carácter central y fundamental que esta tradición le otorga.

El hombre ha sufrido tres «humillaciones» en la época moderna, según dice Freud. La humillación «copernicana», que destruye la pretensión humana de estar en el centro del mundo; la darwiniana, que le quita al hombre la ilusión de adjudicarse un ser distinto y superior al animal y

creerse, por ende, amo legítimo de la naturaleza; y la tercera humillación producida precisamente por el psicoanálisis, que le obliga a reconocer que no es ni siquiera dueño de sí mismo en su propio interior, que no es «amo en su casa», como dice Freud (1917).

La psique inconsciente es la liga con la tierra, con el mundo orgánico e inorgánico; expresa la pertenencia radical, subterránea y oculta del hombre a lo corpóreo y a lo material. Pues no se trata de reconocer sólo la condición biológica, «animal» y «vegetal» del ser humano, sino también su pertenencia al reino de la materia inorgánica. En el fondo del psiquismo subyacen, según Freud, los impulsos primarios de *la vida,* pero también las determinaciones sustanciales de la realidad inorgánica más primigenia y fundamental, más determinante que la vida misma, que es *la materia.*

Sin embargo, lo inconsciente es una realidad literalmente *psíquica, sui generis.* Freud hace *psicología* y no biología ni física. Aquello de lo que él se ocupa, la «psique», no es ni el «alma» meta-física de la tradición filosófica (algo separado o separable del cuerpo), ni tampoco algo reductible a cuerpo o mero *soma* (Freud, 1900, 1913b). Es cierto que por momentos, en su empeño por asegurar la unidad y la continuidad de lo psíquico y lo natural, Freud se acerca a concepciones monistas y biologicistas, por ejemplo cuando hablando del inconsciente en tanto que «ello», dice:

> Nos imaginamos que se halla abierto en el extremo, orientado hacia lo somático, y que acoge allí en sí las necesidades instintivas (Freud, 1933, II, 821).

Pero este «instintivismo» sólo se da por momentos y en determinados contextos. El propio Freud hace expreso que las «necesidades instintivas» no se manifiestan como tales y que se trata de una realidad *psíquica* y no meramente biológica o física. Como han señalado algunos intérpretes de Freud, el contenido del inconsciente es pulsión *(Trieb)* y no propiamente instinto *(Instinkt)* biológico (Laplanche-Portalis, 1968). Las pulsiones son «fuerzas con sentido» (Ricoeur, 1965) y no impulsos orgánicos puros, mecánica y estáticamente predeterminados, aun cuando las pulsiones remitan al orden «natural» y que el propio Freud no saque las consecuencias de esto.

El sueño, que es según Freud, la «vía regia» de acceso al inconsciente (Freud, 1900), sería uno de los principales testimonios de la naturaleza contradictoria y ambigua de lo psíquico. Los sueños no son para el creador del psicoanálisis, como suelen serlo para las mentes religiosas, una vía de comunicación con lo sagrado; pero tampoco son lo que para los científicos: un mero fenómeno somático, cuyo significado espiritual es en el fondo «vana espuma». La realidad del sueño —como la del alma— no está en el orden metafísico ni tampoco en el meramente físico.

Freud, cabe decir, se adentra en el universo de la psique y se encuentra con un *continuum* indiviso y a la vez esencialmente diferenciado que se extiende desde lo inorgánico hasta lo orgánico, desde lo somático hasta

lo espiritual. Y hay, sin duda, en el pensamiento freudiano propensiones a la reducción y al naturalismo. Pero más fuerte que éstas es, a nuestro juicio, la intuición que subyace en su pensamiento de que la unidad no anula la alteridad interna de lo psíquico ni, por tanto, *los conflictos* desgarradores que se producen en el interior del alma. No hay corte sustancial, pero no hay homogeneidad tampoco. En este sentido, cabe afirmar que no hay naturalismo ni materialismo en Freud.

Las pulsiones son el sustrato «arqueológico» y «arcaico» fundamental y primitivo del psiquismo: base y origen de la vida psíquica, tanto en el orden estructural o *arqueológico* (fondo «orgánico» e «inorgánico») como en el orden temporal: origen en la infancia. La pulsión fundamental, que será para Freud la libido (Freud, 1905) es comprendida, en efecto, como sustrato arqueológico y como origen *cronológico:* «sexualidad infantil».

A la ya señalada prioridad de lo inconsciente sobre la conciencia corresponde la prioridad (psíquica) de la *sexualidad* (base arqueológica) y a la vez de la sexualidad *infantil* (origen cronológico), que prevalece sobre las modalidades «adultas», conscientes y racionales de la vida sexual.

En términos muy generales y esquemáticos, puede decirse que la teoría freudiana de la sexualidad se da en dos grandes momentos y concepciones: la teoría de la sexualidad «polimorfa» y la teoría del «Edipo»[1].

La sexualidad «infantil» tiene las características opuestas a la sexualidad adulta, que se define, según Freud, por su carácter «genital» y heterosexual, esencialmente destinada a la *procreación.* La infantil es bisexual, indeterminada, «polimorfa» y puede proyectarse en cualquier dirección. Es también libido autógena, que se genera desde sí misma, no como respuesta a un «objeto» sexual. Esencialmente narcisista, su finalidad esencial es *el placer* y sólo el placer, y su mundo transcurre al margen de la socialidad y de la moralidad (Freud, 1900 y 1916).

Y es manifiesto que este carácter intrínsecamente a-social y a-moral que Freud atribuye a la sexualidad es ciertamente esencial para la ética. Pero también lo es la concepción (negativa) que tiene del placer como mera distensión, auto-satisfacción tendiente a reinstaurar un estado originario de imperturbabilidad (ataraxia). Se entiende así que esta sexualidad primitiva coincida con la esencia del inconsciente, según la cual éste desconoce la negación y está fuera del tiempo (o sea, del cambio).

Sin embargo, Freud verá también la sexualidad como un fenómeno evolutivo (Freud, 1916), como un proceso de progresivas determinaciones que llega hasta el hallazgo de un primer «objeto» amoroso: la madre (Freud, 1887-1902 y 1923). En el amor «edípico» culmina esta evolución esencial de la libido amoral destinada al placer, para dar lugar a una *mutación crucial* que permite el advenimiento, según Freud, de la

1. Esta doble concepción de la sexualidad primitiva, polimórfica o edípica, da lugar a interpretaciones distintas y contrastadas de Freud, como por ejemplo la lacaniana, que acentúa la significación del Edipo, y la del *Anti-Edipo* de Deleuze-Guattari (1972)

sexualidad «adulta» y del ingreso del individuo al orden social y moral (etapas oral, anal, fálica y genital). Cuando Freud construye su teoría del Edipo, la sexualidad infantil y primordial se cifra, en efecto, no ya en su polimorfismo, sino en su esencia incestuosa (amor edípico a la madre) y, correlativamente, criminal (odio edípico al padre).

Lo decisivo, de cualquier forma, es advertir este *carácter amoral o anti-moral de la libido.* Pues si la sexualidad originaria es por definición ajena a la moralidad, la moralidad es necesariamente extrínseca a la pulsión sexual, contraria de hecho a ella, y sólo se conquista mediante la «represión» de dicha sexualidad. Sólo se adquiere, en el contexto freudiano, mediante el «sepultamiento» en el fondo inconsciente del deseo edípico (Freud, 1924).

Se entiende así que lo inconsciente sea ante todo «inconsciente reprimido» y que sus contenidos sean el mundo del «deseo reprimido»; reprimido justamente por la moral, desde sus formas más primitivas («tótem» y «tabú») (Freud, 1913a) hasta las modalidades, particularmente represoras, de la moral puritana que priva en la sociedad de Freud.

Consecuentemente, está implícito aquí que la moralidad se produce en el orden de lo social, al cual se accede mediante una transformación psíquica profunda, y que el fenómeno moral conlleva en su esencia el «no», la renuncia, la alternativa, la opción y, por supuesto, *la temporalidad.*

2. *La evolución de la libido*

La moral se conquista en contra de la pulsión. El sueño da testimonio, en efecto, del choque entre la pulsión y la moral y de la «transacción» fundamental que realiza el psiquismo para sobrevivir. Definido como «*la realización disfrazada* (censura moral) *de un deseo* (pulsión sexual) *reprimido* (acción moral)» (Freud, 1900, I, 337), el sueño expresa esta esencia radicalmente ambigua del psiquismo reprimido, mezcla híbrida de sexualidad y moralidad.

En efecto: la sexualidad infantil se transforma, es susceptible de evolución y «metamorfosis», como la conceptúa Freud, pero, al mismo tiempo, subyace en el fondo del inconsciente *inalterada* e *inalterable,* haciéndose patente a través de los sueños, los síntomas, los *lapsus,* los mitos. El deseo originario no se destruye en realidad y en cualquier momento puede reaparecer. Sigue actuando, de hecho, y determina invisiblemente la vida total del individuo, buscando sus caminos secretos, «disfrazados», para su «realización» (Freud, 1900 y 1901).

La principal transformación que sufre la libido se da, en efecto, en el momento crucial del Edipo, o mejor dicho, cuando éste es «enterrado» o sepultado para dar nacimiento al *superyó:* éste es el acontecimiento más importante y decisivo en la moralización de la sexualidad (Freud, 1924).

El «complejo de Edipo» (deseo sexual por la madre, odio al padre e identificación con él, sentimiento de culpabilidad, miedo a la castración), tiene ante todo una significación simbólica. Se halla en el orden

de lo «psíquico» y no propiamente de lo «real», aunque Freud apele a «hechos» de enamoramiento efectivo del niño por la madre o de «hechos históricos» como es la supuesta existencia de la horda primitiva que, tras el incesto y el parricidio, crea la primera ley que los prohibe: el tótem (paterno) y el tabú (ante la madre y hermanas) (Freud, 1913a y 1937-39). Acontecimiento fundante de la sociedad propiamente dicha (Lévi-Strauss, 1966, 59 y 45).

Pero más allá de la verdad biográfica o histórica de tales «sucesos» (Jones, 1961), el conflicto edípico importa por ser el símbolo del momento por el cual el psiquismo (individual o colectivo) «pasa» del estado presocial y premoral (pre-humano) al estado social y moral, condensado en el nacimiento de la ley. Es el momento, en efecto, en que tiene su origen la moralidad dentro del psiquismo humano.

El «enterramiento» del deseo de Edipo (la renuncia al deseo de incesto y parricidio) da lugar, en efecto, al nacimiento del «superyó», que es la instancia psíquica de la moralidad; el superyó *«es el heredero del complejo de Edipo»* (Freud, 1930, AE, 66).

El ocaso del Edipo es el amanecer de la moralidad. Y el tránsito consiste, como dice Freud, en una «internalización» o «introyección» de la instancia paterna prohibitiva. Pero dicha introyección se funda, a su vez, en la «identificación» del hijo con el padre, la cual permite, en efecto, que el principio de autoridad moral deje de estar *fuera* del sujeto y pase a formar parte de su propia estructura interna. La instancia moral penetra, así, hasta los estratos más profundos del psiquismo inconsciente, que es donde «vigila», «ve» y «habla» el superyó; éste es como un «ojo interior» que se funde incluso con las pulsiones del *«ello»* y actúa en complicidad con él. Y así es como la moralidad se torna *interior al alma misma.*

El Edipo permanece, así, en el transfondo inalterable del inconsciente y al mismo tiempo se transforma en el superyó (Freud, 1924 y 1933). Y éste a su vez consiste, por un lado, en *la conciencia moral* (que ordena: «no debes») y, por otro, en el aspecto *ideal* del yo (que presiona al «tú debes»). El superyó tiene, por así decirlo, dos dimensiones principales, una coercitiva (conciencia moral), que reprime y coarta el deseo, y la otra, «exhortativa» y «perfeccionista» (lo que Freud llama el «yo ideal» y los «ideales del yo»). Lo significativo es que, tanto en el «no», como en el «sí» morales, tanto en la represión como en la «exhortación», *el superyó es una instancia esencialmente negativa,* caracterizada por una intrínseca *crueldad* que condena al hombre a un permanente sentimiento de culpa, de sufrimiento y de enfermedad (Freud, 1930). La crueldad del superyó es tan fuerte como su misma interioridad; es «obsceno y feroz», como lo califica Lacan (1979, 328).

Y estas características que Freud atribuye a la instancia moral del superyó originan que, en uno de los pasajes más notables de su obra, la moral sea concebida, consecuentemente, como un «producto en descomposición», tóxico y mortal (Freud, 1923, AE, 48).

La moral, en este sentido, no puede ser concebida sino en su función patológica, como fuerza generadora de culpabilidad, de enfermedad, de desgra-

cia interior y «malestar». El psicoanálisis en este punto no hará sino revelar *la psicopatología del deber* y los poderes nocivos que tiene la moral.

Pero de todo esto no se deriva en Freud un naturalismo ni un vitalismo o hedonismo. De la prioridad que otorga a lo inconsciente sobre la conciencia no se deriva tampoco una inversión de la tabla de valores, como ocurre en Nietzsche (González, 1989, c. VII). Concebida como libido y sometida exclusivamente al principio del placer, la naturaleza humana es contraria a toda moral posible; es moralmente «mala» y esto significa que en ella no se puede fundar la dimensión ética. Ni tampoco parece caber en el psicoanálisis freudiano la defensa de una *moral hedonista,* en ninguna de sus posibilidades.

La solución moral (y la psicológica) se orienta dentro de la obra de Freud en dirección distinta al hedonismo. Freud denuncia el mal de la cultura y el malestar que ella origina, pero también denuncia el mal y el malestar en la *Natura.* En su interior, la «naturaleza» condena al ser humano al radical *ego-ísmo* del «hombre, lobo del hombre»:

> ... *Homo homini lupus* ¿Quién se atrevería a refutar este refrán después de todas las experiencias de la vida y de la historia? (Freud, 1930, AE, 52-3).

Y en cuanto a la naturaleza externa al hombre, ella le confina en un reino sólo regido, según Freud, por la necesidad y la escasez. La vida no es, para él, la fuerza afirmativa y el gozo dionisíaco, sino que se caracteriza por su dureza y por oponerse al placer del hombre. No hay nada en el plan del universo —dice— que contemple la felicidad humana (Freud, 1923).

Por esto, aun cuando la moral se considere un mal, ella es un «mal necesario» y la alternativa más real a la moral psicopatológica del superyó, la respuesta «madura» y «sana» se encuentra en la instauración de una *moral del yo,* de la conciencia y la razón. Es la moral que en términos mismos de Freud se cifra en el imperativo de que: «Donde era el "ello" debe llegar a ser el "yo" *(Wo es war soll ich werden)*» (Freud, 1933).

Resurge ciertamente el valor de *la conciencia* como única esperanza de salud y racionalidad moral, tal y como se hace expreso en este pasaje de la obra de Freud que resume con toda claridad lo que sería, en efecto, la base de su moral del yo:

> Al principio nos inclinamos a rebajar el valor del criterio de la conciencia, ya que tan poco seguro se ha demostrado. Pero haríamos mal. Pasa con él lo que con nuestra vida: no vale mucho, pero es todo lo que tenemos (Freud, 1933, II, 819).

3. *Eros y thánatos*

A partir de 1920, con la publicación de *Más allá del principio del placer,* se produce un cambio significativo en el pensamiento freudiano. La impresión de una transformación literalmente «fundamental» la transmite el

propio Freud (Jones, 1961, III, 48) cuando dice que, tras considerar por muchos años que las pulsiones sexuales estaban en el fondo del inconsciente y se regían por el principio «último» del placer, *encuentra que hay otro fondo pulsional más profundo, radical y originario;* éste sería el principio verdaderamente primigenio y fundamental: el de *las pulsiones o «instintos» de muerte.*

La vida misma es una perturbación tardía de la materia inorgánica, y el impulso más poderoso de la vida misma, el más originario y determinante, es el que tiende a eliminar la tensión y la in-quietud en que la propia vida consiste. La aspiración primaria de la vida es hacia la no-vida, es el regreso al fondo imperturbado y quieto de lo in-orgánico: la pulsión regresiva que busca recuperar el estado primordialmente *in-erte* de la materia:

> Hemos descubierto la pista de un carácter general no reconocido claramente hasta ahora... de los instintos y quizá de toda vida orgánica. Un instinto sería, pues, una tendencia propia de lo orgánico vivo a la reconstrucción de un estado anterior... una especie de... manifestación de la inercia *(Tragheit)* en la vida orgánica (Freud, 1920, I, 1103).
> La aspiración más general de todo lo animado, la de retornar a la quietud del mundo inorgánico (Freud, 1920, I, 1116).
> El principio de placer parece hallarse al servicio de los instintos de muerte (Freud, 1920, I, 1117).

Las pulsiones más originarias y básicas de psiquismo son entonces pulsiones de muerte, no de vida. El estrato fundamental del inconsciente, no es libido, sino *thánatos*[2]. El principio de repetición, de regresión, de autodestructividad y de agresión, de muerte en suma, se halla en la raíz misma de la naturaleza humana (Brown, 1959). Esto explica precisamente que el placer se conciba en esencia como el impulso primario hacia la imperturbabilidad, hacia el estado «cero» de excitación, hacia el «Nirvana», como lo define el propio Freud (1920, I, 1113 y 1924a, I, 1017).

Pero si los «instintos» de muerte son concebidos esencialmente *por sus características regresivas,* o sea, por su tendencia primigenia a la *repetición* de estados anteriores y, en última instancia, al *regreso* definitivo a lo in-orgánico, entonces, la libido (por ser justamente «instinto» de vida) es ahora definida con las características opuestas a *thánatos;* ya no es propiamente libido, sino *eros* (Freud, 1920). Y *eros* se caracteriza, en efecto, por ser la pulsión de vida:

> ... tiende a conservar la sustancia viva y condensarla en unidades cada vez mayores (Freud, 1930, AE, 95).
> ... Aspira a estados no alcanzados aún (Freud, 1920, I, 1106).

2. Según parece, Freud sólo se refirió verbalmente en una ocasión a *thánatos,* y fue uno de sus discípulos el que introdujo este símbolo en la literatura psicoanalítica, para contraponerlo al de eros, que sí adopta expresamente Freud.

Las dos notas esenciales que definen al *eros* freudiano —y en las que quizá no se ha recaído suficientemente— son, por un lado, la tendencia a la *unificación,* y por el otro, a la *creación* de unidades de vida cada vez mayores y de nuevos «estados», no antes alcanzados. O sea: la esencia *unitiva* del eros (literalmente *amorosa*), y la esencia *creadora,* innovadora, que apunta hacia lo desconocido, hacia la proyección futura. Si *thánatos* implica regresión, repetición, inercia y des-integración, *eros* es «progresión», innovación, energía e impulso de integración.

Las pulsiones quedan así desdobladas en una fuerza positiva y otra negativa, definiéndose de este modo *la ambigüedad* que ya estaba presente, de una u otra forma, en la concepción freudiana, particularmente en la concepción del placer. Cuando el creador del psicoanálisis habla de dos grandes pulsiones y configura la tajante dualidad entre el «instinto» de vida y los «instintos» o pulsiones de muerte (siempre en plural, según el) simbolizados en *eros* y *thánatos*, logra, ciertamente, definir la dualidad y sacar a la luz, por la contrastación misma, los elementos positivos y negativos, de vida o de muerte, que se hallan en el seno de la pulsión, o sea, en el fondo de la realidad psíquica originaria del inconsciente, en el fundamento radical de la naturaleza humana.

Pero así contrastadas y definidas, no sólo se admiten y se definen *las pulsiones negativas,* tanáticas (y cobra todo su realce el sentido negativo que se atribuye al principio del placer) sino que, al mismo tiempo, sale a la luz *la significación efectivamente positiva o afirmativa de la pulsión de vida* (que no está clara en la concepción de la libido). El «instinto» de vida ya no es definido, en efecto, con la ambigüedad que parece tener y la ambivalencia de la libido, sino con la nitidez de *eros,* como la pulsión esencialmente positiva que concentra las potencias amorosas y creativas de la vida en cuanto tal.

Esto trae consigo varias implicaciones de primera importancia para la comprensión de la moralidad. Al ser reconocidas como «pulsión» y como esencia misma de *la vida,* la potencias del *eros* (el amor y la creatividad) no son entonces algo *impuesto* desde el exterior, son fuerzas internas, «naturales» también. Lo cual a su vez significa que de la vida misma, de su trasfondo inconsciente, pulsional, puede surgir la energía creadora de la cultura, de «lo sublime» en general, y de la vida *moral* en particular. *Eros* es, en efecto, el sostenedor de la vida y también el principio de la civilización y la cultura en los términos mismos de Freud: «La cultura es un proceso al servicio de eros» (Freud, 1930, AE, 63). ¿Por qué no habría de ser asimismo *eros* el fundamento vital o pulsional de la moral?

Muy distinta, desde luego, ha de ser una moral en tanto que manifestación de *eros* (o sea, de la energía que «tiende a crear unidades de vida cada vez más amplias» y a «generar estados nunca antes alcanzados») que la moral tanática (emanada de la crueldad del superyó o de la «obscenidad» del ello). Una es, evidentemente, moral liberadora, moral de libertad, la otra, moral de represión y dominación.

La existencia de una pulsión originaria de *eros* invalida, o al menos restringe, la concepción general del freudismo del hombre por naturaleza «lobo del hombre». Y sobre todo contradice y supera una convicción freudiana que parece estar presente a lo largo de toda su obra —decisiva para el problema moral— y que Freud hace expresa así:

> Para muchos de nosotros es difícil prescindir de la creencia de que en el hombre mismo reside un instinto de perfeccionamiento que le ha llevado hasta su actual grado de función espiritual y de sublimación ética... Mas, por mi parte, no creo en tal instinto interior y no veo medio de mantener viva esta benéfica ilusión (Freud, 1920, I, 1106).

Eros vendría a ser justamente este «instinto de perfeccionamiento» y reinstauraría, *en los términos mismos del psicoanálisis y de las pulsiones inconscientes,* «la benéfica» seguridad (no ya mera «ilusión») de que existe tal «instinto interior», confirmando con ello la existencia de un fundamento vital (y natural) de la moralidad.

Es cierto que hay en Freud la propensión a dar un énfasis particular a los poderes de *thánatos.* Para *eros* hay reservado muy poco lugar en la obra de Freud, y las consecuencias éticas que pueden extraerse de la pulsión erótica quedan como algo meramente indicativo y presupuesto en la concepción psicoanalítica. (Como tampoco se extraen las consecuencias que tendría la idea de *sublimación,* como otro destino de la libido, esencialmente distinto a la *represión* [Freud, 1915a], si se reconociera plenamente la posibilidad de una *sublimación ética,* análoga a la sublimación que Freud reconoce en el arte [Freud, 1910]).

Pero aun cuando sean escasos los desarrollos freudianos del *eros,* lo poco que dice sobre él es decisivo y hace expreso, no sólo el hecho de que *ambas* pulsiones, de vida y de muerte, sean igualmente «inmortales», sino que, de la relativa victoria que *eros* obtenga sobre la muerte, dependen la vida y la civilización humanas (además de «la salud» y «el bien» individuales). Se afirma con ello el carácter conflictivo y *relativo* del psiquismo (y del bien moral).

En tanto que fuerza de unión y creatividad, *eros* es, cabe decir, *principio de libertad.* La concepción de *eros* y *thánatos* nos muestra que la vida no está asegurada para el hombre y menos aún la vida en la salud y en la libertad; pero nos muestra también que éstas no se conquistan *en oposición a la vida,* sino al contrario, rescatando las fuerzas verdaderamente vitales o eróticas de la vida.

Hay en Freud una notable conciencia del *destino,* interno y externo (Freud, 1901, AE, 273). Sin embargo, no parece que pueda concluirse que se elimine la función implícita de la libertad, por más que ésta sea restringida dentro de la idea del hombre que conlleva el psicoanálisis freudiano. No cabe ciertamente aquí una idea de libertad pura, pero tampoco se afirma una pura fatalidad (la posibilidad misma de terapia, de curación, invalida un destino absoluto, tanto como lo eliminan las con-

cepciones teóricas de la transformación o evolución de la libido, de la sublimación y de la pulsión de eros, principalmente. Por eso cabe hablar de «ética» en psicoanálisis). Más bien podría decirse que hay también en Freud al menos la intuición de una continuidad dinámica entre el destino y la libertad. Ésta es, desde luego, relativa; consistiría, metafóricamente, en un peculiar «flotar sin hundirse»: *fluctuat nec mergitur* —lema del escudo de París, que significativamente Freud adopta para el psicoanálisis (Freud, 1887-1902, AE, 290 y 1914b)—. «Flotar» y «fluctuar», moverse y «navegar»; emerger a la luz y al movimiento de la vida consciente, de la vida amorosa y creadora, sin sumergirse. La libertad, en el contexto freudiano, sería un modo de encarar el reino de la necesidad, de asumirlo, no de vencerlo de manera definitiva; de aprovecharlo en sus fuerzas positivas, de aceptarlo en lo que tiene de irremediable y a la vez de trascender la succión abismal de las pulsiones tanáticas. El psicoanálisis abriría, con esta concepción, otros cauces de trascendencia ética sin romper la unidad profunda del psiquismo.

Implícitamente, además, la movilidad y la libertad de la vida se estarían conquistando incluso a riesgo de la vida misma; el ímpetu erótico, creador y renovador, su esencia dinámica y *ética*, se han de mantener, paradójicamente, aunque se arriesgue la propia vida. O como lo dice Freud en un notable pasaje:

> La vida se empobrece, pierde interés, cuando la apuesta máxima en el juego de la vida, esto es, la vida misma, no debe ser arriesgada... Navegar es necesario; no es necesario vivir (Freud, 1915c, II, 1011).

II. ERICH FROMM (1900-1980)

Suele ocurrir con los grandes pensadores que, del caudal de sus hallazgos surgen no sólo aquellas vertientes por donde habrán de discurrir los discípulos «auténticos», los «fieles» herederos y seguidores —que, como es obvio, sólo mantienen viva la «escuela» en la medida en que la renuevan y recrean—, sino que se abren aquellos otros cauces por donde fluyen, con mayor o menor fuerza creadora, las corrientes discrepantes. Ya en vida de Freud, como es bien sabido, algunos de los más cercanos discípulos (Adler, Jung...) discreparon con mayor o menor radicalidad, proponiendo otras interpretaciones de los hechos básicos revelados por el maestro. La obra de Freud promovió, en efecto, una rica dinámica de acuerdos-desacuerdos originando otras nuevas vertientes del psicoanálisis que se desarrollarán en este siglo y darán nacimiento, a su vez, a nuevas «escuelas» y nuevas disidencias.

Uno de estos discípulos discrepantes fue Erich Fromm, de quien aquí nos ocuparemos, no sólo por ser un autor que, de manera expresa y prolija ha insistido en *la relación entre la ética y el psicoanálisis* (Fromm, 1947), sino por la presencia que ha tenido en el ámbito iberoamericano del siglo XX, particularmente en México, donde Fromm radicó de 1949 a 1973, y fundó —en 1963— el Instituto Mexicano de Psicoanálisis.

Como es sabido, en una primera época de su vida Fromm formó parte de la llamada «escuela de Francfort», de la cual sin duda recibió algunas influencias significativas. En 1933 huyó de la Alemania nazi hacia Estados Unidos, y radicó a partir de 1934 en Nueva York, donde se integró a la llamada escuela de psicoanálisis «culturalista», y junto con H. S. Sullivan, C. Thompson y otros, fundó el «Alanson White Institute for Psychoanalysis». Posteriormente, ya cuando vivía en México, tuvo un encuentro decisivo con el budismo Zen, a través de Suzuki. En 1973 Fromm regresó a Europa y se estableció en Locarno, Suiza, donde murió en 1980.

Pero las influencias recibidas, por Erich Fromm rebasan con mucho las señaladas. Intencionalmente, Fromm intenta recoger todos los elementos de la tradición occidental y de la oriental, que expresen los valores de un «humanismo universal», ya vengan éstos de la filosofía o de la psicología, de la literatura, o de la sabiduría popular, de las ciencias naturales o de las sociales. En su obra están presentes —no sin los riesgos de un eclecticismo extremo— tanto el Talmud, como Pico della Mirandolla, Spinoza, Ibsen, Bachofen, Marx o Sartre.

La crítica frommiana al creador del psicoanálisis se funda básicamente en una lectura que interpreta a Freud resaltando ante todo los aspectos «instintivistas» y «biologicistas» de su concepción.

Según Fromm, el psiquismo humano no puede ser comprendido en su fondo originario y fundamental, ni como «pulsión sexual» (como complejo de Edipo y castración, etc.) ni mucho menos como «pulsiones de muerte» *(thánatos)*. Por principio, el hombre, por no ser reductible a mera naturaleza, no puede comprenderse en términos de fuerzas pulsionales, las cuales, en última instancia, según Fromm, son ciegas, uniformes, centrípetas, mecánicas, deterministas y hasta inertes.

El hombre —dice Fromm— es y no es naturaleza; emergió de ella, se desprendió del orden telúrico sin poder jamás retornar a él, y al mismo tiempo sin dejar de pertenecer a él (Fromm, 1966). El punto de partida ha de ser, entonces, reconocer la «naturaleza» o índole propia («esencia») del hombre, su naturaleza (no natural) y el hecho de que éste tiene que ser interpretado en términos de «necesidades existenciales» y no de instintos sexuales o de destrucción.

El inconsciente no es para Fromm, por tanto, ese ámbito psíquico que, como dice en algún momento Freud, está abierto en su fondo y se continúa en el reino de la animalidad y de la materia in-orgánica e inerte. No acepta Fromm, en efecto, la teoría del factor sexual como determinante de la vida psíquica y ética del ser humano (ni por ende del incesto como una fijación sexual con la madre y el consecuente odio parricida), y menos aún admite el carácter natural y originario de las pulsiones de muerte, es decir, el atribuir a «la naturaleza humana» una *constitutiva* destructividad.

Ni libido ni *thánatos,* ni siquiera *eros,* entendido como pulsión natural, son el contenido del inconsciente. Lo reprimido es, para Erich Fromm,

el impulso originario de *la vida,* pero no de la vida biológica, sino de la vida específicamente humana. Y pudiera este impulso de vida equivaler a *eros,* siempre y cuando se vea en él un principio «existencial» y no «natural». *Eros* en Fromm tendría más bien carácter *ontológico,* lo cual lo distingue del *eros* freudiano, tanto como lo aproxima al *conato* de Spinoza, según reconoce el propio Fromm. Al hombre hay que entenderlo, en efecto, por el «ímpetu universal» de todo lo que es a «perseverar en el ser». Impulso originario de vida y crecimiento, de expansión y realización que constituye la necesidad primordial de la existencia, según Erich Fromm, y que es aquello precisamente que el hombre tiene más reprimido e inconsciente dentro de sí. El lenguaje del sueño es para Fromm «el lenguaje olvidado» que contiene todos los signos de la vida, de la verdad originaria de cada uno, que es necesario recuperar (Fromm, 1951).

Inversamente a lo que Freud sostiene, «la sociedad» y «la cultura» no reprimen las pulsiones, en sí asociales y destructivas, sino al contrario: reprimen la vida verdadera, la vida creativa y unitiva. El «mal», el egoísmo, la destructividad, no vienen de «adentro», de una supuesta «naturaleza» pulsional del hombre, sino al contrario: vienen de «afuera», de la sociedad misma (Moreno, 1981). Ésta no moraliza una naturaleza de suyo amoral, sino al revés. La sociedad reprime las fuerzas más vivas de la auténtica moralidad: pervierte el sentido ético, genera modos colectivos de existencia enajenada y deshumanizada que distorsionan la vida, consagrando las formas más negativas y destructivas de existencia, las cuales, por generalizadas que estén, no son «naturales», sino «sociales» y «morales».

Fromm insiste en que *el mal es humano, no es natural,* y esto significa que es *libre,* «voluntario», no fatal ni necesario. Lo cual no implica minimizarlo ni restarle poder. Al contrario: es reconocer el mal humano precisamente en toda su *malignidad.* Si fuese natural no sería tan maligno, ni quizá tan difícil de superar. Fromm distingue aquí entre «agresividad» y «destructividad»; lo natural y biológico es la agresividad, que en sí está al servicio de la vida y es «benigna», a diferencia de la destructividad y la crueldad, estrictamente humanas y «malignas» (Fromm, 1973).

Muy cerca de Marx en este punto, Fromm considera que la sociedad, la cultura en general, sólo permite que cobre ser y se haga consciente aquello que consolida sus estructuras, las cuales, circularmente, se quieren mantener intactas por razones fundamentalmente «ideológicas». Es así como, en particular la sociedad contemporánea, inmersa compulsivamente en la consecución de los bienes puramente externos e instrumentales, económicos y tecnológicos, genera un mundo mercantilista, enajenado y deformado, que reprime y coarta la realización de las potencialidades propiamente humanas y humanizantes; un mundo, dice Fromm, en el que no importa *ser,* sino *tener* (Fromm, 1976).

Lo inconsciente es la vida frustrada, la vitalidad reprimida, hecha inconsciente por la sociedad, y que el individuo mantiene así para garantizar su pertenencia a esa sociedad, la cual le ofrece «seguridad», o al

menos la apariencia de ella y la apariencia de «salud». Se consolidan así las formas de vida conocidas, aceptadas, probadas, «convenientes», las que protegen al individuo del compromiso y de la responsabilidad de ser él mismo y hacerse a sí mismo, y de transformar el mundo, humanizándolo, en vez de consolidar las formas deshumanizadas de civilización. Lo que Freud hizo, dice Fromm,

> ... fue identificar la estructura social de su clase, junto con su problemática, con el hombre como tal, así como con los problemas que se hallan en la raíz de su existencia. Éste fue, en verdad, uno de los puntos ciegos de Freud (Fromm, 1979, 39).

La destructividad, la malignidad, no vienen, pues, de la naturaleza biológica, sino de la *frustración* de la verdadera «naturaleza humana»:

> El grado de destructividad es proporcional al grado en que se halla cercenada la expansión de la vida... la destructividad *es el producto de la vida no vivida* (Fromm, 1964, 221).

Y la variante que introduce aquí Fromm respecto a la idea freudiana de las pulsiones de muerte, guarda una obvia analogía con la variante agustiniana frente a las concepciones maniqueas del «bien» y del «mal»; éste, como ve san Agustín, no tiene propiamente «ser», «entidad»; es el «no-ser», el vacío de ser; no es «causa eficiente» sino «deficiente». De igual modo, el mal para Fromm no es un principio negativo que tenga entidad o rango propio, ni biológico, ni ontológico. Incluso, en un plano más concreto, psicológico, Fromm declara que la neurosis es «fracaso *moral*» (Gállego-Meré, 1982). El mal se comprende dentro del «síndrome de decadencia de la vida». Es la vida no vivida, la no-humanidad, la deshumanización en la que, por razones sociales, suele transcurrir la existencia «humana». Y por eso mismo, el mal humano es «maligno» en sentido estricto, por eso adquiere características tan aterradoras y destructivas. Sólo el hombre es capaz de generar las formas de maldad y destructividad que conoce la historia y la psicopatología humana. El amor a la muerte es un fenómeno cuya malignidad se da en proporción directa a la no realización de *eros* (Fromm, 1964). Y con obvias resonancias spinozianas, Fromm declara:

> Bueno es todo lo que sirve a la vida; malo todo lo que sirve a la muerte... La alegría es virtuosa y la tristeza es pecaminosa (Fromm, 1964, v.e. 1966, 48).

El psicoanálisis es, por tanto, esencialmente inseparable de la ética, de una «ética humanista» nutrida en las más diversas fuentes del humanismo universal.

Pero la realización de la vida verdadera tiene un precio psicológico muy alto, tanto a nivel social como individual, según Fromm. De ahí su dificultad y su rareza. El hombre vive para superar su originaria fra-

gilidad existencial, su dependencia y su «separatidad» *(separateness),* y no siempre logra tal superación de manera efectiva. Por lo general, el hombre queda, como dice Freud, «fijado incestuosamente» a la madre; pero no por motivos sexuales, sino por esa dependencia fundamental, de orden existencial, no trascendida. Hay de hecho, según Fromm, dos posibilidades para la vida humana: una, ceder a la tentación regresiva, tanática, por la cual el individuo se mantiene asido a un deseo imposible de fusión con aquello de lo que ha sido irreversiblemente separado: la madre y la naturaleza; o bien, es capaz de seguir el camino de vida, en el que se acepta esta separación y se asume la propia condición humana, generando nuevas formas, libres y creativas, de firmeza existencial y de vinculación con los otros y con el mundo.

Frente a la lógica de no contradicción que ha imperado en la tradición occidental, Fromm sostiene la necesidad de reconocer la *complementación de los contrarios,* que rige sobre todo en la vida humana; particularmente se trata de reconocer —lo cual es de una decisiva trascendencia psicológica y ética— que la plena realización del «yo» no es excluyente del «amor a los otros», sino que se implican recíprocamente. Que no es posible en realidad una genuina afirmación de sí mismo, si no implica el amor a otros; y, vicerversa, no se produce un auténtico amor al otro que excluya el amor a sí mismo y la plena realización de la persona. Libertad y amor son las dos grandes potencialidades de la vida humana que se han de realizar simultáneamente, según Fromm. En esta conjunción, en esta armonía interna efectiva entre el amor a sí y el amor a los otros se halla el camino de la salud psíquica y del bien moral.

El psicoanálisis frommiano recae así en las distintas modalidades de la neurosis, en las que se pretende realizar un supuesto «amor» y «altruismo» por las vías *masoquistas* de la negación de sí mismo, eludiendo y enajenando la propia libertad y auto-realización; y las formas inversas, en que se busca afirmar el yo sobre la base de la negación del otro, dando lugar a todas las modalidades del «ego-ísmo», del narcisismo y del *sadismo,* las cuales revelan irónicamente que en el fondo no son sino expresiones de una carencia de amor por sí mismo y de impotencia existencial. Unas y otras son en realidad formas *sadomasoquistas* (que subyacen en el esquema de Freud como las estructuras universales y necesarias), en las cuales se revela, en realidad, el fracaso moral del ser humano en la realización genuina de su libertad y de su capacidad de crear una verdadera vinculación amorosa.

Pero es justamente esta afirmación recíproca, esta realización simultánea, lo que resulta tan difícil de alcanzar. La sociedad occidental ha ido consolidando precisamente las formas excluyentes. Predominan, en efecto, las modalidades de falsa vinculación «simbiótica» —como la llama Fromm—, de explotación del hombre por el hombre, de sometimiento y enajenación a los poderes externos; prevalecen ciertamente las diversas formas de «cosificación», dice Fromm, recogiendo ideas de la teoría filosófica de la enajenación (Hegel, Marx, Sartre).

Fromm llama «idolatría» a la tendencia a convertir a los otros y a lo otro en «ídolos», o sea, en entidades cosificadas, deshumanizadas, objetos de adoración y sometimiento. Lo cual se expresa en todas las modalidades de idolatría religiosa, pero también de idolatría incestuosa hacia la madre o hacia el padre, de idolatría política por el líder, el Partido, el Estado; la idolatría al dinero, al éxito, al poder, etc. (Fromm, 1966).

El cambio, la «salvación» psíquica y ética ha de darse, para Fromm, tanto en el orden social como en el individual. De ahí la crítica frommiana a la sociedad contemporánea (Fromm, 1955), que es una crítica axiológica y un desenmascaramiento de la falsa felicidad y la falsa plenitud que ofrece dicha sociedad, en busca de un «socialismo humanista» o socialismo radical capaz de hacer posible la genuina realización de las potencialidades humanas de amor y libertad; capaz, en suma, de des-enajenar y «des-reprimir» la vida inconsciente del hombre, creando otras estructuras sociales, de no violencia, no explotación, no guerra ni dominación.

Y por lo que respecta a la liberación individual, se trata de des-reprimir la vida no vivida, de enfrentar «el miedo a la libertad» (Fromm, 1941), de trascender el narcisismo y la dependencia, y de realizar verdaderamente el amor. Éste no es, evidentemente, para Fromm, sólo el amor sexual; pero tampoco es sólo una emoción o un sentimiento, sino más bien un «arte» en el sentido de una acción integral, creativa y continua que involucra el todo de la voluntad, la conciencia y la actividad (Fromm, 1956). La meta del psicoanálisis frommiano es también, aunque con un sentido muy distinto del freudiano, «tornar consciente lo inconsciente», tomar contacto con el «ello»; pero esto significa, para Fromm, tener acceso a la «experiencia plena» en que se alcanza la esencial unión de sujeto-objeto, como forma en definitiva de humanización.

Fromm aproxima, expresamente, las metas del psicoanálisis y de la ética a las metas de la experiencia integral e integradora del budismo Zen, cuya dificultad se cifra precisamente en alcanzar la genuina «facilidad» y «espontaneidad» del vivir; experiencia que implica un viraje radical por el cual se produce la liberación de las trabas de la conciencia y de la razón, haciéndose posible la vivencia unitaria del ser, de modo que desaparezcan las distinciones y barreras entre «sujeto» y «objeto», entre «conciencia» e «inconsciencia», etc. La meta para Fromm es, en efecto, llegar a estar *«plenamente despierto y completamente vivo»* (Fromm, 1976; 1980).

El psicoanálisis frommiano toma elementos, así, de las más diversas procedencias, recogiendo y reavivando una parte sustancial de los valores de la sabiduría oriental y de la tradición humanista occidental, pre-freudiana, o extra-freudiana.

Y es justamente en esto en lo que ha recaído con frecuencia la crítica de que ha sido objeto Erich Fromm. Se ha cuestionado su eclecticismo, la mezcla de tantos elementos, de tantos ecos que resuenan en su obra, a veces confusos y no identificados. Parecería también que en el afán de

«universalizar» el psicoanálisis humanista, de tornarlo común, sencillo y accesible, se sacrifica el rigor y no siempre escapa Fromm a una indiscriminación en las fuentes y en los órdenes y niveles del conocimiento, y a una cierta simplificación que resulta en detrimento de la significación de las ideas y de los valores propuestos.

Aunque quizá la principal crítica de fondo que se le ha hecho a Fromm se ha centrado precisamente en el carácter «optimista» de su concepción, contrastado con el «pesimismo» de Freud (quien tantas veces se halla más cerca de Schopenhauer que de Nietzsche).

En su afirmación de un principio único positivo, que rechaza la idea freudiana de un trasfondo pulsional esencialmente *negativo,* Fromm —a los ojos de esta crítica— estaría saltando por encima de la gran «verdad» de Freud, cifrada justamente en lo que Fromm niega: que la base del psiquismo esté constituida por factores «instintivos», irracionales, insoslayablemente oscuros, regresivos y destructivos, que determinan inconscientemente la vida humana. Frente a esto, Fromm volvería a afirmar valores o «ilusiones» tradicionales que ya fueron desenmascarados por el psicoanálisis freudiano. Habría incluso una especie de «revisionismo» en Fromm, como sostiene, por ejemplo, Marcuse.

Sin embargo, es conveniente detenerse aquí y ver más de cerca lo que, aun con todas las consabidas reservas con que han de tomarse las nociones de «pesimismo» y «optimismo», implican a su vez «los pesimismos» dentro de la concepción frommiana. En esta implicación, en esta posible «contracrítica», se halla, a nuestro juicio, una decisiva aportación de Fromm que refuerza, precisamente, *la relación entre la ética y el psicoanálisis.*

En el contexto frommiano, «pesimismos», nihilismos, infelicidad, son signo del mal humano, del «síndrome de decadencia de la vida», de neurosis, de «inmadurez», y en especial de irresponsabilidad (de «mala fe», en términos de Sartre). Un «pesimismo» como el freudiano estaría, en efecto, consolidando como algo «natural» y fatal, necesario e inalterable, lo que en realidad tiene significado social y moral. Hacer del mal algo que «está en la naturaleza» o es irremediable, es una forma de consolidarlo y mantenerlo inalterado, mientras que la esperanza en «lo mejor» (optimismo), expresa la salud, movilizando la libertad y la fuerza transformadora del *eros*. La significación *ética* del psicoanálisis frommiano se acrecienta en la medida misma en que se acentúa la capacidad humana de asumir la responsabilidad y de *crear* el bien y la justicia.

El imperativo ético de realizar la vida moral no es sólo el «deber ser» que se dirige a la conciencia y a la razón, sino que, en los nuevos términos que posibilita el psicoanálisis es un imperativo, o más bien un «llamado» profundo que apela a la vida *inconsciente* y *reprimida* del hombre; es el imperativo de literal liberación, de encuentro con lo que se «es».

Y este encuentro con lo que se «es», con las necesidades existenciales primarias, «espontáneas», es eminentemente ético, porque es práctico, porque implica una *praxis* moral; es algo que no es posible sino mediante

«arte», el cual implica disciplina y esfuerzo continuados, como era ya también para Spinoza, y como lo es para las prácticas orientales. El amor, la libertad, la salud, el bien, todo ello, es obra de la decisión y a la vez de la acción; implica la continuidad de un «cuidado» que no termina, sino que se convierte en «modo de vivir». Se trata de un dinamismo circular, tan complejo y difícil, como lo es en todo arte la conciliación del esfuerzo y lo espontáneo, del «artificio» (lo deliberado, procurado, creado) y «lo natural». Todo lo que aparentemente se simplifica en el nivel teórico de la concepción frommiana, se dificulta en el orden de la *praxis,* a la vez psicológica y ética.

La esperanza —o más bien, «la revolución de la esperanza» (Fromm, 1968), en términos de Fromm— tiene como precio el ejercicio efectivo de la libertad, el vencer el miedo a la libertad, y con ello a la responsabilidad, en su sentido más amplio; y ésta implica el asumir la tarea de la autotransformación, la experiencia de radical soledad y esfuerzo, y la renunciación y desestructuración de los modos de ser adquiridos.

Es cierto que —como se ha señalado— la sociedad enajenada, daña y enferma moralmente a sus individuos. La medida de la enajenación social es la medida de la enajenación de los sistemas, de las formas de vida y los valores colectivos y también de cada uno de los individuos concretos, intensamente reprimidos en sus profundas potencialidades de vida, y crecientemente deshumanizados en la sociedad contemporánea. Pero tampoco se justifica, en el contexto de Fromm, la fatalidad pesimista que anula la esperanza, y con ello la responsabilidad y la posibilidad de que cada ser humano pueda liberarse y despertar en su ser propio, con mayor o menor fuerza, y con mayor o menor trascendencia para su comunidad.

Es cierto que Fromm llega incluso a reconocer que el avance de la frustración vital, de la traición a sí mismo, del fracaso moral, y por ende del mal, es algo acumulativo, de modo que, en concreto, se van cerrando y enrareciendo las oportunidades de vida y puede llegarse a un estado irreversible, a un «punto de no retorno», dice Fromm (y esto que vale para el individuo podría valer para la sociedad humana en su conjunto). Sin embargo, la esperanza frommiana no decae (o, si se prefiere, no decae «el optimismo», o más bien, «la fe humanista» en que seguirá existiendo el hombre, como lo expresa Fromm). Por una indeclinable (y congruente) voluntad ética, la esperanza frommiana termina en última instancia sustentándose en la bíblica convicción de que basta con que haya unos cuantos justos para que el mundo sea salvado.

III. RESUMEN Y CONCLUSIONES

Hemos procurado destacar, tratándose de Freud, cómo el psicoanálisis pone en tela de juicio el valor de la conciencia, de la libertad y de toda moral posible. Pero también cómo la crítica de Freud no deja como saldo la amoralidad; no es esta última la condición de posibilidad de la salud ni la alternativa a las configuraciones patológicas de las morales históri-

cas. Por el contrario, la crítica confirma la imposibilidad de la amoralidad y exige implícitamente la creación de otras formas de moral más cercanas a la constitución real del psiquismo, no antagónicas a la naturaleza humana. Según se desprende del pensamiento freudiano, la vida moral ha de ser reconocida ahora en su constitutiva *relatividad;* ésta, sin duda, limita sus pretensiones; pero, la relativización de la libertad moral, libre y consciente, no mengua sino que, por el contrario, asegura y realza precisamente su cualidad *ética.*

En particular, por las características que Freud le atribuye, la pulsión de *eros* puede considerarse como *la fuente pulsional* (inconsciente, irracional, primigenia, *vital*) de la moralidad misma. Pero si se sacan las consecuencias de esto (cosa que no hace realmente Freud) se deja atrás la necesidad de buscarle a la moral un origen externo, extra o contra natural, y de atribuirle, con ello, un mero valor negativo o coercitivo. Fundada en *eros,* la moral no va en contra de la naturaleza y de la vida, sino que se expande con ellas, es libre expresión de la propia «naturaleza».

Lamentablemente, son escasos y teóricamente muy insuficientes los desarrollos que Freud hace de su idea del *eros* (como también lo son los de su teoría de la sublimación). Sobre todo, no hay prácticamente nada, apenas unos cuantos indicios y sugerencias, acerca del significado y las consecuencias *éticas* de la pulsión erótica. Sin embargo el reconocimiento de esta pulsión de vida forma parte esencial de su pensamiento y es, a nuestro juicio, de las aportaciones más importantes que el psicoanálisis freudiano puede hacer a la ética contemporánea, a pesar del carácter germinal e implícito que tiene el *eros,* o acaso precisamente por él.

Se ha visto, por otra parte, que el contraste fundamental que hay entre Freud y Fromm se da en torno a la concepción de «la naturaleza» originaria (inconsciente) del hombre: pulsional y fundamentalmente negativa en Freud, [illegible]» y positiva en Fromm. Contraste que, en efecto, determina esencialmente la manera de concebir las relaciones entre la ética y el psicoanálisis. En Fromm se produce casi una asimilación entre una y otro, fundiéndose ambos con la tradición del humanismo. En la concepción freudiana, en cambio, los puentes entre la ética y el psicoanálisis son en ocasiones frágiles y conflictivos; en otras, en cambio, las ligas entre lo moral y lo psicológico se hacen claramente expresas, aunque en general las repercusiones éticas del psicoanálisis freudiano son implícitas y meramente virtuales.

En uno y otro caso, sin embargo, se hace manifiesto que la ética contemporánea no puede discurrir sin incorporar críticamente tanto las aporías como los hallazgos que presenta el psicoanálisis para la comprensión de la moralidad. Hay en efecto un amplio territorio en el que se interaccionan recíprocamente el mundo de la ética y el del psicoanálisis. Lo cual, como es obvio, no significa desconocer su irreductibilidad. El psicoanálisis tiene sus propios derroteros cognoscitivos, metodológicos y prácticos (terapéuticos o no), que discurren con plena independencia de consideraciones morales o éticas —aunque implícitamente no sean

moralmente neutrales y que, de forma directa o indirecta, tengan significación moral—. Y, de igual modo, todo cuanto la ética pueda recibir en su aproximación al psicoanálisis (y en general, a la psicología y demás ciencias sociales) no agota en lo absoluto la problemática propia de la ética, sino que confirma su irreductibilidad y su estricto carácter *filosófico*.

BIBLIOGRAFIA

1. *Obras de Freud citadas*

(1887-1902), *Los orígenes del psicoanálisis.*
(1900), *La interpretación de los sueños.*
(1901), *Psicopatología de la vida cotidiana.*
(1905), *Una teoría sexual y otros ensayos.*
(1910), *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci.*
(1913a), *Tótem y tabú.*
(1913b), *Múltiple interés del psicoanálisis.*
(1914), *Introducción al narcisismo.*
(1915a), *Los instintos y sus destinos.*
(1915b), *Lo inconsciente.*
(1915c), *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte.*
(1916), *Introducción al psicoanálisis.*
(1917), *Una dificultad del psicoanálisis.*
(1920), *Más allá del principio del placer.*
(1921), *Psicología de las masas y análisis del yo.*
(1923), *El Yo y el Ello.*
(1924), *El final del complejo de Edipo.*
(1925), *Autobiografía.*
(1930), *El malestar en la cultura.*
(1933), *Nuevas aportaciones al psicoanálisis.*
(1937-39), *Moisés y la religión monoteísta.*

*Ediciones**

(1948), *Obras completas,* Biblioteca Nueva, Madrid, v.e. L. López-Ballesteros, 2 vols.
(1979), *Obras completas,* Amorrurtu, Buenos Aires, v.e. J. L. Etcheverry, 24 vols.
(1966), *The complete psychological works,* Standard Edition, Hogart Press, London, ed. J. Strachey.
(1975), *El malestar en la cultura,* Alianza, Madrid, v.e. L. López-Ballesteros.
(1978), *El Yo y el Ello,* Alianza, Madrid, v.e. L. López-Ballesteros.
(1979), *Psicopatología de la vida cotidiana,* Alianza, Madrid, v.e. L. López-Ballesteros.

2. *Obras de Fromm citadas*

(1941), *Escape from freedom,* Rinehart and Co., New York; v.e. *El miedo a la libertad,* Paidós, Buenos Aires, 1947.
(1947), *Man for himself,* Rinehart and Co., New York; v.e. *Ética y psicoanálisis,* FCE, México, 1947.

* Generalmente, las citas textuales son de la edición de Biblioteca Nueva. Cuando no es así, anteponemos las iniciales AE, de la edición de Alianza.

(1951), *The forgotten language,* Rinehart and Co., New York; v.e. *El lenguaje olvidado,* Hachette, Buenos Aires, 1957.
(1955), *The sane society,* Rinehart and Co., New York; v.e. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea,* FCE, México, 1956.
(1956), *The art of loving,* Harper and Brothers, New York; v.e. *El arte de amar,* Paidós, Buenos Aires, 1959.
(1964), *The heart of man,* Harper and Row, New York; v.e. *El corazón del hombre,* FCE, México, 1966.
(1966), *You shall be as gods,* Holt, Rinehart and Winston, New York; v.e. *Y seréis como dioses,* Paidós, Buenos Aires, 1967.
(1968), *The revolution of hope,* Harper and Row, New York; v.e. *La revolución de la esperanza,* FCE, México, 1970.
(1973), *The anatomy of human destructiveness,* Holt, Rinehart and Winston, New York, v.e. *Anatomía de la destructividad humana,* Siglo XXI, México, 1975.
(1976), *To have or to be,* Harper and Row Publishers, New York; *Tener o ser,* FCE, México, 1978.
(1979), *Sigmund Freud's Psychoanalyse —Grosse und Grenzen.* Deutsche Verlags-Anstalt, v.e. *Grandeza y limitaciones del pensamiento de Freud,* Siglo XXI, México, 1979.

3. *Referencias bibliográficas*

Assoun, P. L. (1980), *Freud et Nietzsche,* PUF, Paris.
Brown, N. (1959), *Life against death. The psychoanalytical meaning of history,* Wesleyan University, Middle Town, Conn.
Deleuze, G. y Guattari, F. (1985), *El Anti-Edipo,* Paidós, Barcelona, v.e. F. Monge.
Gállego Meré, A. (comp.), (1982), *Simposio internacional sobre la obra de Erich Fromm,* UIMP, Madrid.
González, J. (1986), *El malestar en la moral,* Mortiz-Planeta, México.
González, J. (1989), *Ética y libertad,* UNAM, México.
Jones, E. (1961), *The life and work of Sigmund Freud,* Basic Books, New York; v.e. *Freud,* Salvat, Madrid, 1987-8, 2 vols.
Lacan, J. (1966), *Écrits.* Seuil, Paris.
Lacan, J. (1979), *La formación del inconsciente,* Nueva Visión, Buenos Aires.
Laplanche, J. y Pontalis, J. B. (1968), *Vocabulaire de la psychanalyse,* PUF, Paris.
Lévi-Strauss, C. (1988), *Estructuras elementales del parentesco,* Paidós, Barcelona, v.e. M. T. Cevasco.
Marcuse, H. (1984), *Eros y civilización,* Ariel, Barcelona, v.e. J. García Ponce.
Moreno, F. (1981), *Hombre y sociedad en el pensamiento de Fromm,* FCE, Madrid.
Ricoeur, P. (1970), *Freud: una interpretación de la cultura,* Siglo XXI, México, 1970, v.e. A. Suárez.
Rieff, Ph. (1966), *Freud: the mind of the moralist,* Viking Press, New York.

ETICA NEOCONTRACTUALISTA

María José Agra Romero

En el seno de la filosofía moral y política contemporánea nos encontramos con un renovado interés por la teoría del contrato, bajo formas más o menos complejas y sofisticadas. Revitalización, por tanto, de una tradición, la doctrina del contrato social, cuya formulación clásica se desarrolla en los siglos XVII y XVIII en los escritos de Hobbes, Locke, Rousseau y Kant. A pesar de las diferencias y especificidades de los teóricos del contrato, podríamos decir que el lenguaje de los derechos y la libertad del individuo, junto con la idea de un acuerdo racional o razonable —basado en el interés o en la reciprocidad—, fruto del consentimiento y para beneficio de todos, constituye el atractivo de una tradición cuyo postulado básico será el de que las relaciones sociales libres adoptan la forma de un contrato aceptado libremente y reconocido públicamente. La naturaleza de la situación en la que se produce el acuerdo, desde un punto de no-acuerdo, es decir, de conflicto, y la forma en que se alcanza la solución deseada varía de unos autores a otros.

En torno a los años setenta las virtualidades e implicaciones teóricas y prácticas de la teoría del contrato, largamente cuestionadas desde las filas del marxismo, adquieren un nuevo impulso. En un contexto en el que se concentran bastantes esfuerzos en rehabilitar la racionalidad práctica, frente a posiciones escépticas, irracionalistas o subjetivistas, la idea general de acuerdo —aunque no sólo ella— ofrece evidentes posibilidades para abordar el problema de la justificación en el terreno de la ética. El neocontractualismo, de honda raigambre liberal, en el ámbito de la filosofía moral y política se sitúa en el espacio de la normatividad y se enfrenta a la otra gran tradición liberal: el utilitarismo. Atendiendo a estos dos aspectos la relevancia del contractualismo no deja lugar a dudas, sin desconsiderar por ello las circunstancias histórico-sociales concretas, a saber, la crisis del Estado de bienestar.

Al igual que ocurre con los teóricos clásicos del contrato social, el neocontractualismo también presenta desarrollos diferenciados según los

autores. Podría incluso establecerse una línea de agrupamiento que seguiría el modelo hobbesiano y otra línea que respondería al esquema roussoniano-kantiano. Dicho de otro modo, el concepto de razón práctica y su relación con la idea de contrato social llevaría a distinguir entre concepciones basadas puramente en el interés y basadas en lo justo o en el derecho. En la primera versión se situarían autores como D. Gauthier, James Buchanan y, en la segunda, Rawls y Th. Scanlon (S. Freeman, 1990). Si el punto de inflexión se establece en las bases de legitimidad del orden político, en una dimensión más filosófico-política, las diferentes posiciones neocontractualistas se incardinarían en los modelos clásicos hobbesiano, lockeano y roussoniano-kantiano, representados por J. Buchanan, R. Nozick y J. Rawls respectivamente (Muguerza, 1984; Rodilla, 1986).

Ahora bien, al margen de la clasificación concreta que pueda utilizarse para caracterizar el neocontractualismo en términos generales y de las razones más relevantes de este resurgir de la teoría contractual, cabe preguntarse en qué consiste realmente la novedad que aporta esta concepción. La novedad radicaría en el énfasis puesto en la justicia. Se ofrece una explicación del poder filosófico del contrato social como un modelo de razonamiento sobre la justicia. La justicia adquiere, así, primacía sobre todas las demás cuestiones morales. No se trata, en definitiva, de crear o construir la arquitectónica del cuerpo político, del Leviatán, ni de la obligación política en el sentido tradicional de la teoría contractual sino más bien de establecer un criterio de justicia que, descartando el argumento de la fuerza y el fundamento natural, dote de un fundamento moral al orden social y político.

Sin duda el principal exponente del neocontractualismo y que más ha contribuido a su difusión es la obra de J. Rawls *Teoría de la Justicia* (1971). Con esta contribución la doctrina del contrato social no sólo alcanza el nivel más alto de abstracción —haciéndonos eco de las palabras del autor— sino que consigue que las teorías de la justicia ocupen el centro de la reflexión ético-política. Veinte años después de la publicación de su libro y cuarenta desde el inicio de su andadura filosófica, la posición teórica de este autor ha sido objeto de especial atención, tanto en lo que respecta a la evolución de su pensamiento como a su obra fundamental. Intentar abordar o resumir todo ello, so pena de trivializar, no es tarea fácil. En lo que sigue intentaremos prestar atención a aquellos aspectos de su concepción que, desde nuestra perspectiva, ayudan a una mejor comprensión del papel que juega el neocontractualismo en torno a los problemas de la ética contemporánea.

I. CONTRAPUNTO CRITICO

1. *Crítica de la concepción «estrecha» del análisis filosófico*

La concepción ética de J. Rawls viene marcada tanto por la ruptura como por la continuidad con la filosofía moral analítica. Ruptura por cuanto

Rawls, tomando postura claramente en relación a la «clase de análisis que se está practicando ahora en Oxford y Cambridge» (1951b), va a sostener que la tarea primaria de la ética, coincidiendo con S. Toulmin, es dar una explicación del razonamiento moral válido. Bajo tal objetivo la crítica a las concepciones de Moore, Ayer y Stevenson es evidente. La identificación de ciencia con razón y de ética con retórica o sentimiento se rechaza. La ética participa también de la racionalidad. Se abandona el análisis del lenguaje moral, en tanto que análisis de términos éticos o como búsqueda de «el» lenguaje de la moral, desplazándose el interés de la filosofía moral hacia una manera de entender el análisis filosófico cuyo objetivo será comprender la lógica de todas las clases de argumentos o razonamientos y, más concretamente, del razonamiento moral. La línea de continuidad se establece, entonces, con el análisis filosófico que debe su desarrollo a la influencia ejercida por el segundo Wittgenstein, el de las *Investigaciones filosóficas* (Sádaba, 1989).

Rawls conviene con Toulmin en la tarea fundamental de la ética; en el reconocimiento de la «versatilidad» del razonamiento: es necesario distinguir sus diversas variedades atendiendo al propósito y a los criterios particulares de cada razonamiento. El razonamiento, asimismo, tiene un carácter finito. No tiene sentido preguntarse indefinidamente por una razón, hay un punto más allá del cual no es posible dar razones. El continuar formulándose las preguntas tiene sentido, pero éste es diferente del razonamiento moral y científico, pertenece al ámbito de las denominadas «preguntas límite». En esta recensión que Rawls hace de *An examination of the place of reason in ethics,* a pesar de los puntos de acuerdo, suscita algunas objeciones que van a ser importantes en la elaboración de su concepción, a saber: la problemática de las reglas y la crítica al utilitarismo. Se constata, además, un especial interés por el estudio de la filosofía moral tradicional o concepciones clásicas en las que es posible y fácil, nos dice, encontrar una manera de entender el objetivo de la ética. Es más, dicho estudio es necesario dada la especificidad de la moral «principalmente porque la moral no es como la física: no es materia de descubrimiento ingenioso sino de señalar muchas cosas obvias y mantenerlas todas en un equilibrio razonable al mismo tiempo» (1951b, 580).

Estas observaciones abren el camino a las cuestiones del cometido de la teoría moral y la necesidad de ofrecer un esquema coherente. El cuestionamiento de todo intento de reducir la ética a análisis de términos éticos enfrenta a Rawls con la tarea de elaborar un procedimiento de decisión para la ética que permita decidir si un razonamiento moral es válido o no, iniciada en *Outline of decision procedure for ethics* (1951). No obstante, el abandono de una reflexión fundamentalmente metaética, el rechazo de una visión, digamos, «estrecha» del análisis filosófico, parecen conducir a Rawls al utilitarismo, concepción ética predominante en el mundo anglosajón. Y tal parece desprenderse del análisis que realiza en *Two concepts of rules* (1955). Aquí plantea la distinción entre justificar una práctica y justificar una acción particular que cae dentro

de ella. Basándose en esta distinción expone dos tipos o conceptos de reglas: unas, las reglas generales; otras, las reglas que especifican prácticas. Según Rawls tal distinción ya había sido indicada por diversos autores y cita a Hume, J. Austin, Mill, J. D. Mabbot y Toulmin. Sin embargo no se le había dado la importancia lógica que en realidad tiene.

Especialmente frente a Toulmin, Rawls va a mantener que no es posible justificar las acciones apelando a una clase de código, a un conjunto de reglas comúnmente aceptado, bien conocido, definitivo y al que se haga siempre referencia explícita. No hay tal código de reglas. Lo que distingue la moralidad de la ley es que aquélla, en la vida cotidiana, no está sometida a un código de reglas. En clara referencia a *Outline* dice:

> Creo que las opiniones reflexivas de las personas competentes pueden ser explicadas por un conjunto de principios generales, y que podemos pensar en estos principios como posibles fundamentos del razonamiento ordinario, pero tal explicación, si es satisfactoria, no debe confundirse con un código de reglas morales definitivo, explícito y al que constantemente nos referimos (1951b, 576).

Lo legal en contraste con lo moral sí tiene un conjunto de reglas específicas.

En *Two concepts* Rawls, precisamente, sostendrá que el utilitarismo de la regla se aplica mejor a las reglas legales que a las morales. Pero ya en este comentario se reflejan sus dudas con respecto a esta versión del utilitarismo. Es más, también pone en cuestión que la justificación de las prácticas sólo sea posible apelando a las consecuencias, al bienestar social, etc., como es el caso de Toulmin y de los moralistas británicos, incluidos los intuicionistas, quienes de una forma u otra admiten el principio del utilitarismo. Rawls insiste, por el contrario, en que hay otras razones distintas de las utilitaristas *strictu sensu,* para justificar la validez de las prácticas sociales. En su análisis de los dos conceptos de reglas el utilitarismo se toma más bien como ejemplo para mostrar la importancia de dicha distinción y para defenderlo de algunas objeciones suscitadas contra él. A partir de aquí Rawls hará un particular énfasis en la noción de práctica y desde este momento se va a referir casi con exclusividad al utilitarismo clásico, dejando a un lado, a lo largo de su obra, la cuestión de las formas de utilitarismo.

En *Justice as fairness* (1958) se inicia la línea de crítica al utilitarismo y de desarrollo de un procedimiento de decisión para la ética que conducirá a la formulación de principios de justicia que no van a ser derivados ni de principios *a priori* de la razón ni conocidos por intuición, sino a través de una explicación hipotética o construcción analítica (1958, 169). Se afirma asimismo que la objetividad o subjetividad del conocimiento moral no es cuestión de si existen entidades ideales o si los juicios morales son causados por las emociones o si hay una gran variedad de códigos en el mundo. Su propósito es únicamente formular un método que sirva para validar o invalidar reglas morales. Las cuestiones epistemoló-

gicas no son las fundamentales. Lo que importa es si podemos establecer un procedimiento razonable de decisión.

2. *Crítica del utilitarismo*

En su intento de profundizar en el problema de la justificación de las prácticas Rawls se encara con el utilitarismo presentando su concepción alternativa: *la justicia como equidad.* El utilitarismo en su doctrina clásica —cuyo representante, según Rawls, es H. Sidgwick— es una teoría general. El principio de utilidad se aplica igualmente a la sociedad y a las acciones de los individuos. La distinción entre reglas y acto no resuelve los problemas que suscita el utilitarismo, sino que provoca a su vez otros. En cualquier caso, la distinción entre regla y acto es una distinción categorial o metafísica y, en general, el utilitarismo de la regla mantiene un claro contraste con la teoría contractual (1977, 48-9).

La idea que va a cuestionar es la de que una sociedad está correctamente ordenada y, consiguientemente, es justa, cuando sus principales instituciones sociales están estructuradas de forma que se consiga el mayor balance neto de satisfacción entre todos los individuos. Frente a una teoría general que se refiere tanto a acciones como a prácticas Rawls defiende la secuencialidad de la teoría moral. Lo que comenzó siendo un problema lógico, justificar una práctica y justificar una acción, deviene problema práctico, a saber, cómo justificar las prácticas sociales. En líneas generales, para el utilitarismo las instituciones o prácticas sociales deben estructurarse de la forma más eficaz para promover el bienestar general. La justicia es eficacia. El soporte de esta concepción general es una manera de concebir a las personas y sus relaciones. Las personas se configuran como diferentes direcciones, separadas entre sí, a las que se asignan los beneficios y las cargas según sus intereses y preferencias. No se tienen en cuenta las relaciones morales entre los individuos, la satisfacción individual es independiente de las relaciones entre los individuos como miembros de una empresa común. Frente a ello, la teoría contractual supone una caracterización de las personas como participantes en un sistema de prácticas o instituciones cuya base para el reconocimiento de los demás es la reciprocidad.

Entroncando con la tradición contractualista Rawls va a concebir a la persona como sujeto de derechos. Las cuestiones de justicia surgen cuando hay demandas en conflicto. La peculiaridad de la justicia como equidad es que trata a cada persona como un soberano igual, toma la pluralidad de personas como fundamental, mientras que el principio de utilidad no. Éste extiende el principio de elección racional para una persona a la pluralidad de personas, a la sociedad. La capacidad de placer y pena, de disfrute y pesar no es suficiente para considerar a la persona como sujeto de derechos. El sentido de justicia es condición y parte necesaria de la dignidad de la persona. Es la dignidad de la persona la que tiene valor y es anterior lógicamente y distinta de su capacidad de dis-

frute. En ausencia del sentido de justicia el principio de utilidad será completamente natural (1963b, 139-40). La justicia como equidad requiere unos constreñimientos morales que responden al reconocimiento del otro como persona con intereses y sentimientos similares, es decir, *tener una moralidad* y ello no es materia de elección, de intuición de cualidades morales o de expresión de sentimientos o actitudes —las tres interpretaciones entre las que oscila, dice Rawls, frecuentemente la opinión filosófica— sino de la posesión de una de las formas de conducta en las que el reconocimiento de los otros como personas se manifiesta (1958, 182-3). El sentido de justicia motiva a los miembros de una sociedad a no seguir los dictados de sus propios intereses. Aquél cuyos principios morales coinciden siempre con sus intereses no tiene moralidad alguna.

Desde sus primeros escritos Rawls muestra la diferencia entre el contractualismo y el utilitarismo. Su concepción y la utilitarista no comparten el mismo concepto de justicia ni, consecuentemente, el mismo concepto de persona y sociedad. El utilitarismo no da cuenta de que el aspecto fundamental de la justicia es la equidad, asimilando la justicia al diseño más eficaz de las instituciones sociales. Según Rawls, la sociedad es una empresa cooperativa caracterizada tanto por el conflicto como por la identidad de intereses, que ha de estar regulada por una concepción común de la justicia. La formulación de los dos principios de justicia como concepción de la justicia más adecuada, resultado de la elección en la hipotética posición original, responde a la necesidad de principios que regulen la estructura básica de la sociedad, descansando en la idea intuitiva de que dicha estructura da lugar a ciertas desigualdades básicas. Los individuos tienen diferentes proyectos de vida, pero sus propuestas están determinadas por las diferentes posiciones sociales, bien por nacimiento, bien por contingencias sociales, de ahí que los principios de justicia deban referirse a la estructura básica.

En el proceso de elaboración de su concepción Rawls aporta más razones a favor de sus principios. En su artículo sobre la justicia distributiva sostiene ya la posibilidad de una interpretación kantiana basada en la idea de no tratar a las personas como medios sino como fines en sí mismos. En la justicia como equidad todos los elementos «están establecidos según el significado de la segunda formulación del imperativo categórico en la Fundamentación» (1971b, 267). El utilitarismo, por el contrario, trata a las personas como medios. Los dos principios de justicia se ajustan, además, a una interpretación democrática que recoge las ideas de libertad, igualdad y fraternidad (1968, 63-4).

Las líneas fundamentales, sumariamente, en las que Rawls basa su crítica al utilitarismo serían: no admite la concepción de las personas como distintas direcciones en las que se pueden asignar cargas y beneficios; la persona es un individuo soberano cuyas legítimas demandas deben ser consideradas sin que tenga que sacrificarlas en aras de un mayor beneficio del mayor número; no es correcto aplicar el mismo principio a las personas y a la sociedad; frente a ello propone empezar por la justicia de la estruc-

tura básica en cuanto que ésta es determinante de los proyectos individuales de vida; defiende que el utilitarismo no responde a la idea de reciprocidad implícita en el concepto de justicia ya que da lugar a que unos individuos sacrifiquen sus intereses y demandas sin recibir nada a cambio.

La ética normativa que Rawls propone es una alternativa al utilitarismo, una propuesta acerca de los principios básicos de la moralidad, en particular de la justicia. Pero también, en un nivel más básico, propone un método o procedimiento para determinar estos principios, una metodología para decidir entre principios. En términos generales puede decirse que a Rawls no le preocupan los problemas de fundamentación de la ética; sin embargo, la justificación de las normas morales adquiere gran relevancia. Suscribe, igualmente, una concepción deontológica. Lo correcto o justo *(right)* es prioritario y anterior a lo bueno. La intuición básica de la que parte es que «cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que incluso el bienestar de la sociedad como un todo no puede atropellar» (1971, 3-4, 27-8). La justicia implica restricciones o límites sobre las concepciones del bien. Los dos principios de la concepción de la justicia como equidad que deben regular la estructura básica de una sociedad para que ésta sea justa o bien ordenada son: *primer principio:* cada persona ha de tener un igual derecho al más amplio sistema de iguales libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos; *segundo principio:* las desigualdades económicas y sociales han de articularse de modo que al mismo tiempo: *a)* redunden en el mayor beneficio de los menos favorecidos, compatible con el principio de ahorros justos, y *b)* estén adscritas a cargos y posiciones accesibles a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades.

3. *Crítica del intuicionismo y del perfeccionismo*

El intuicionismo también es sometido a escrutinio, si bien lo que Rawls entiende por intuicionismo es algo muy específico que deja a un lado las tesis epistemológicas. Para nuestro autor las teorías intuicionistas tienen dos rasgos: primero, consisten en una pluralidad de principios que pueden estar en conflicto, dándose soluciones contrarias en casos particulares y, segundo, no incluyen un método explícito ni reglas de prioridad para valorar los principios entre sí, simplemente se ha de hacer intuitivamente un balance mediante el cual se averigüe por aproximación lo más correcto (1971, 34). El aspecto en el que Rawls quiere detenerse es que el intuicionismo supone pluralismo de principios, pues, desde esta posición le va a ser posible afirmar que todas las doctrinas filosóficas, o la mayoría de ellas, son en cierto grado intuicionistas, así como también lo son nuestras nociones cotidianas: ambas se distinguen por el nivel de generalidad de sus principios. Y cabe la posibilidad de lograr una ordenación o prioridad, mediante la determinación de criterios éticos reconocibles, para dicha pluralidad de principios. De este modo, podría superarse una de las principales objeciones a que dan lugar las teorías intuicionistas.

El utilitarismo tenía la ventaja de incorporar la idea de racionalidad y de ser además una teoría constructiva pero, por otro lado, se reduce a un único principio y llega a generar prescripciones que violan nuestros juicios ponderados, nuestras convicciones morales (p. ej. la esclavitud). El intuicionismo, precisamente, carece de criterios constructivos pero muestra la necesidad de la pluralidad de principios, al contrario que aquél, y sus prescripciones no violan los juicios ponderados. La cuestión, tal como nuestro autor la plantea, es que «el único camino para impugnar al intuicionismo es proponer criterios éticos reconocibles que respalden los valores que, a nuestro juicio, pensamos que es correcto dar a la pluralidad de principios. Una refutación del intuicionismo consiste también en presentar el tipo de criterios constructivos que, según sus tesis, no existen» (1971, 39). El problema, pues, que suscita el intuicionismo y que lo hace susceptible de objeciones es, de un lado, su carácter no constructivo y, de otro, su negativa a que sea posible solucionar el problema de la prioridad sin caer en la trivialidad, dado que toman como punto de partida que los hechos morales son complejos. No se hace cuestión aquí de su carácter teleológico, como en el caso del utilitarismo, en cuanto que el intuicionismo es compatible con las dos posibles relaciones de los conceptos de justicia o rectitud y bondad.

El remitirnos únicamente a la intuición y el restar validez o negar el papel del razonamiento moral práctico es el elemento más criticable de estas doctrinas. Lo cual no quiere decir que se pueda eliminar completamente todo recurso a la intuición, y tal es el caso de cualquier concepción de la justicia. Ahora bien, el papel de la intuición puede ser reducido o limitado, como se pretende en la justicia como equidad que, a pesar de formular principios y de establecer reglas de prioridad, no consigue evitar el apelar a la intuición —cuestión que obviamente no se escapa a los críticos—. Cómo se puede evitar el apelar a la intuición sin recurrir a un único principio, como en el utilitarismo, es una cuestión fundamental. La alternativa rawlsiana es que, al menos, es posible un ordenamiento serial de los principios. Una ordenación serial exige satisfacer el primer principio de la serie y sólo después de tal satisfacción se puede pasar al siguiente principio y así sucesivamente. De ahí que nuestro autor proponga una ordenación de este tipo situando el principio de igual libertad en una jerarquía anterior al principio regulador de desigualdades económicas y sociales (1971, 43).

Finalmente, Rawls rechaza la perspectiva perfeccionista en la medida en que implica adoptar un modelo de perfección de la existencia humana, limitando o condicionando lo que los hombres han de ser. Aunque parte de que el objeto de los planes racionales de vida es desarrollar las capacidades personales del individuo, se intenta no poner límites a dicho desarrollo estimulando ideales de persona que deberían ser imitados. Cada individuo debe elegir qué capacidades e intereses desea realizar. Así pues, la justicia como equidad quiere dejar abierto e indeterminado el contenido de los planes de vida de los individuos, lo cual no quiere decir que

no estime más deseable el desarrollo de dichas capacidades de un modo complejo y refinado que de una forma más simple. La estructura básica debe estimular ciertas clases de planes más que otros. Rawls considera que la motivación básica para los planes de vida debe ser el *principio aristotélico* el cual pone énfasis en la preferencia de los individuos por la realización de tareas o actividades más complejas ya que así se «autorrealizan» más adecuadamente que aceptando unas más simples en las que ejercite en menor grado sus capacidades.

II. LOS METODOS DE LA ETICA

1. *La posición original*

Moviéndose desde un marco contractualista Rawls elabora un método: la construcción de un punto de vista general, esto es, la posición original, para determinar los principios de la moralidad, de la justicia. La estrategia para establecer el contenido y la ordenación de los principios normativos es mostrar que dichos principios serían elegidos en una situación hipotética por personas concebidas de una manera determinada. El diseño de esta situación inicial de elección, para lograr su objetivo, requiere una serie de estipulaciones que van a estar en función del problema que se quiere afrontar: la justicia de las instituciones sociales, y que salve los obstáculos que impiden el acuerdo sobre los principios normativos que deberían regir en una sociedad justa. Dichos obstáculos no son debidos a la naturaleza humana o a la naturaleza en general —Rawls se esfuerza por esquivar una teoría de la naturaleza humana así como cualesquiera implicaciones metafísicas—, se inscriben en el carácter de las relaciones sociales.

Así, pues, define las condiciones de la situación inicial atendiendo a condiciones débiles o comúnmente aceptadas; dichas condiciones son las siguientes: *a)* las circunstancias de justicia: escasez moderada y desinterés mutuo; *b)* las restricciones formales del concepto de lo justo *(right):* generalidad, universalidad, publicidad, ordenación y definitividad; *c)* «el velo de la ignorancia»: las partes en la posición original tienen limitaciones de conocimiento y motivación. Se restringe el conocimiento disponible. Si ser moral implica rechazar las contingencias sociales y la primacía de los dotes naturales, entonces, para que sea posible llegar a un acuerdo que no esté basado en el provecho propio de uno o unos cuantos individuos, lo más lógico es suprimir toda información relevante al respecto. El conocimiento disponible se reduce a consideraciones generales (los hechos generales sobre la psicología humana y la teoría social). La relevancia del velo de la ignorancia reside en que permite restringir el conocimiento particular de modo que las partes estén equitativamente situadas, sin poder hacer uso de la fuerza o de la amenaza ni del regateo. *d)* La racionalidad de las partes. El velo de la ignorancia cubre el conocimiento de la concepción del bien de las partes. Esta carencia de información es

suplida por una teoría específica del bien: *los bienes primarios*. Éstos son aquellas cosas que se supone todo hombre racional desea y son: derechos y libertades, poderes y oportunidades, ingresos y riquezas así como el autorrespeto. Un supuesto adicional y complementario es que carecen de envidia.

Además de estas condiciones Rawls indica que a las partes así situadas se les presenta una lista de concepciones alternativas. La posición original descrita de este modo incorpora la justicia procedimental o procesal pura. La justicia procedimental pura supone que no hay un criterio independiente que pueda llevarnos al resultado correcto o equitativo sino un *procedimiento*. Si el procedimiento es equitativo, la equidad del procedimiento se transmite al resultado. De ahí la importancia de definir correctamente el procedimiento (equitativo) para llegar a un resultado unánimemente aceptado y equitativo. Ciertamente, el velo de la ignorancia contribuye al requerimiento de la unanimidad al excluir el conocimiento particular que incidiría en la discusión obstaculizando la unanimidad o, por lo menos, debilitaría el acuerdo o lo haría más general y vago. Por último, Rawls añade un supuesto complementario, la exigencia de compromiso que garantiza que el acuerdo a que se llegue será respetado. La capacidad de un sentido de justicia, complementaria de la capacidad racional, pone las bases para garantizarlo.

Sin entrar en el proceso de elaboración y modificaciones de la posición original desde sus primeros escritos a los más recientes. Ni tampoco en la sofisticada versión de la misma que se deriva de la aplicación de la teoría de la decisión racional y de la teoría de juegos en la que la situación se define como una deliberación y elección de principios en condiciones de incertidumbre y aversión al riesgo, de donde se sigue la solución *maximin*. Ni si el resultado de la posición original son los dos principios rawlsianos o cualquier otro principio tal como el de utilidad. La cuestión es si la posición original puede verse como el método de la ética, en el sentido del constructivismo ético o si el método es el *equilibrio reflexivo*, el argumento extracontractual de la coherencia. Si éstos son dos métodos diferentes y por tanto independientes o bien son parcialmente independientes.

2. *El equilibrio reflexivo*

Muy brevemente, la justicia como equidad, como teoría moral, es la que mejor se ajusta a nuestros juicios ponderados en equilibrio reflexivo, organiza nuestras convicciones morales intuitivas en un esquema coherente. Revisando y ajustando bien los juicios, bien los principios, la teoría como un todo articula nuestras más firmes convicciones ponderadas. La noción de equilibrio reflexivo nos lleva a examinar la relación entre teoría moral e intuición. Diversos autores destacan que la teoría rawlsiana suscribe, en última instancia, una posición intuicionista. Abrazaría una cierta forma de subjetivismo o intuicionismo monista, se basa en el atractivo de la

intuición, elabora una teoría meramente descriptiva o mantiene dos métodos paralelos (Hare, 1975; Schaefer, 1979; Nielsen, 1977; Lyons, 1975). El método de la coherencia se asimila, pues, al intuicionismo. Ahora bien, el equilibrio reflexivo y la coherencia pueden ser entendidos de dos modos diferentes, según nos situemos en un modelo naturalista o en un modelo constructivista. Para unos, la concepción rawlsiana es naturalista, por el contrario, para otros como R. Dworkin (1975) la interpretación naturalista resulta incompatible con el equilibrio reflexivo. A diferencia del modelo naturalista, el constructivismo no supone la existencia de una realidad moral objetiva, ni de unos principios que tienen que ser descubiertos mediante una facultad moral. Las intuiciones son, en este modelo, aspectos estipulados de una teoría general a construir —conviene señalar que Rawls no utiliza el término constructivismo en 1971, sí en escritos posteriores; es Dworkin el primero en emplear este término en relación con la concepción rawlsiana (Barry, 1989)—. Dworkin, no obstante, insiste en que el modelo constructivista no admite la analogía con la ciencia, dicha analogía debe ser sustituida por el modelo constructivo de la teoría legal.

En *Teoría de la justicia* Rawls, efectivamente —obsérvese que en esta obra el influjo de Quine es notable, véanse secciones 9 y 87 para una mejor comprensión del holismo y el no fundamentalismo— establece la analogía entre teoría moral y teoría científica (o lingüística). Además, como indica en la sección 9, sigue el punto de vista general de *Outline*. En este primer trabajo Rawls aborda la tarea de descripción de un método de formulación de principios que consta de tres momentos: la descripción de (1) la clase de los jueces competentes, (2) la clase de los juicios ponderados y (3) la articulación de un procedimiento para formular un conjunto de principios que «explicarían» satisfactoriamente los juicios ponderados de jueces competentes. La razonabilidad de los principios, su justificación, depende de que tales principios sean la expresión de aquellos comprendidos en los juicios ponderados de jueces competentes, esto es, en los juicios emitidos bajo deliberación y reflexión. Aquí sostiene ya Rawls que la ética puede proceder de un modo análogo al de cualquier investigación empírica. La tarea de la ética no es el descubrimiento de principios sino establecer dichos principios mediante un procedimiento que permita alcanzar un equilibrio razonable. Para que no se dé circularidad los juicios se definen como juicios intuitivos con respecto a los principios.

El método expuesto en *Outline* es un modelo coherentista que se recoge en *Teoría de la justicia* matizado con la noción de equilibrio reflexivo. Más que a una lectura naturalista, este primer esbozo de procedimiento se ajusta mejor al modelo constructivista legal de Dworkin (Barry, 1989, 280). En la obra de Rawls, en efecto, hay incuestionables rasgos de *Outline* y de constructivismo, pero de un constructivismo que debe abandonar también, para ser propiamente tal, la analogía con la teoría legal. De acuerdo con B. Barry (1989), la obra de 1971 viene a ser el

punto de transición entre el coherentismo de *Outline* y el constructivismo de las *Dewey lectures*. Así, pues, por una parte, Rawls presenta la posición original como un método atractivo para decidir principios, por otra, afirma que la teoría debe ser probada por su capacidad de ajustar y organizar nuestras convicciones o intuiciones sobre la justicia.

La teoría moral (Rawls, 1974), parte central de la filosofía moral, tiene por objeto el estudio de las concepciones morales sustantivas, esto es, el estudio de diferentes ordenamientos de las nociones de justo *(right)*, bueno *(good)* y valor moral *(moral worth)* y su relación con la sensibilidad moral. Este objetivo es independiente de los problemas epistemológicos, de significado y de la filosofía de la mente. Se suprime además toda analogía con la ciencia. La teoría moral debe investigar las estructuras morales en profundidad y, lo que es más importante, las concepciones de la persona y de la sociedad que llevan consigo. La teoría moral es independiente de la epistemología. Hay que dejar a un lado todo intento de explicación sistemática de lo que consideramos como verdades morales.

En *Teoría de la justicia* Rawls afirma que su concepción de la teoría moral sigue los derroteros de los escritores clásicos y, en concreto, de H. Sidgwick. Juzgando irrelevantes los elementos de intuicionismo epistemológico que aparecen en la doctrina de aquél, destaca sin embargo que su pensamiento admite que la reflexión filosófica puede llevar a revisar los juicios ponderados. Rawls vuelve a referirse a Sidgwick (Rawls, 1974) precisamente para corroborar que su concepción de la teoría moral coincide con la de aquél en que se suspende todo intento de búsqueda de *un* método verdadero para determinar lo que debemos hacer. La tarea primaria es hacer un estudio comparativo de las concepciones morales o métodos de la ética encontrados en la conciencia moral de la humanidad y elaborados en los sistemas históricos (1980, 555). Más que a las formas históricas de la conciencia moral, su interés se dirige a las doctrinas o teorías morales. La teoría moral es necesaria porque todas las concepciones en la tradición de la filosofía moral deben ser continuamente renovadas: no se trata de reforzar sino de perfeccionar (1974, 22). En esta línea Sidgwick es el primer gran teórico de la moral, el primero que realmente se ha ocupado de la teoría moral y esto es lo que le une a Rawls, a pesar de que se ocupa del egoísmo racional y se centra casi exclusivamente en el intuicionismo y en el utilitarismo sin haber tenido en cuenta a Kant y al perfeccionismo. Rawls considera que el egoísmo racional no es una concepción moral y piensa que no es extraño que Sidgwick se decante por el utilitarismo dados los métodos que examina.

3. *El constructivismo kantiano*

El constructivismo no presupone la existencia de verdades morales objetivas. Lo que Rawls se plantea es la posibilidad de que puedan determinarse unos primeros principios, esto es, unos principios admitidos por todos como constitutivos de una sociedad justa y que, al mismo tiempo,

permitan el desarrollo de las concepciones morales particulares de cada individuo. En clara contraposición con el utilitarismo, en *Teoría de la justicia* va a fundamentar su argumentación a favor de la posición original y de los principios de justicia en la concepción de la autonomía de Kant. Su defensa de la tesis autonomista y de la prioridad de la justicia (deontologismo) apuntan al ideal de persona moral y a la necesidad de adoptar una perspectiva como la posición original. Se suscribe una interpretación kantiana de la justicia como equidad desvinculándola de la fundamentación trascendental y de su base metafísica. En escritos posteriores se perfila más definidamente el carácter procedimental. En 1980, bajo el título de *El constructivismo kantiano en teoría moral,* expone su interpretación de la doctrina kantiana. Se afirma el constructivismo kantiano como método de la ética cuya especificidad radica en que «establece un cierto procedimiento de construcción que responde a ciertos requerimientos razonables y dentro de ese procedimiento personas caracterizadas como agentes de construcción racionales especifican, mediante sus acuerdos, los primeros principios de la justicia... La idea principal es establecer una conexión adecuada entre una concepción particular de la persona y primeros principios de justicia, por medio de un procedimiento de construcción» (1980, 516).

El constructivismo kantiano espera, asimismo, mostrar una concepción de la persona implícitamente afirmada en la cultura pública de una sociedad democrática. Articular y hacer explícitas las nociones y principios compartidos, latentes en el sentido común. La justificación es posible cuando se establece una base de acuerdo conocida y reconocida públicamente. Si no existe tal acuerdo debemos buscar los fundamentos razonables para alcanzarlo, descubriendo y formulando las más profundas coincidencias incorporadas en el sentido común y expresando de forma nueva las convicciones encontradas en la tradición histórica y conectándolas con aquellas convicciones ponderadas de la gente, es decir, las que persisten a la reflexión crítica (1980, 518). Desde esta perspectiva el problema de la justificación de la concepción de la justicia no es un problema epistemológico, sino social-práctico. La tarea de justificación corresponde a la filosofía moral.

Apelando a la idea kantiana de autonomía, los primeros principios sólo pueden ser determinados por un procedimiento basado en la razón práctica, procedimiento desvinculado de toda fundamentación trascendental o natural que tome en cuenta el carácter social e histórico de la moralidad y que, al mismo tiempo, constituye un punto de vista objetivo. Autonomía y objetividad no son incompatibles, ambas nociones se articulan en un procedimiento o punto de vista social adecuadamente construido. El constructivismo kantiano es una concepción moral al lado de la utilitarista, la perfeccionista y la intuicionista y debe someterse al estudio comparativo y sistemático del teórico moral. Es un método de la ética, en la terminología de Sidgwick, pero es también una filosofía moral en cuanto que afronta el problema de la justificación.

Rawls parte de la falta de consenso acerca de las nociones de libertad e igualdad en una sociedad democrática. La justicia como equidad intenta dar una interpretación adecuada de tales nociones (latentes en el sentido común), así como del ideal de cooperación social y de la persona. Para llevar a cabo tal empresa considera necesario formular lo que él llama *concepciones modelo*. Las concepciones modelo de la justicia como equidad son tres; dos de ellas, la sociedad bien ordenada y la persona moral, son básicas. La tercera, la posición original, hace de puente entre estas dos. Los modelos de sociedad bien ordenada y de persona moral determinan los aspectos esenciales de nuestra concepción de nosotros mismos como personas morales y de nuestra relación con la sociedad como ciudadanos libres e iguales. La posición original incorpora la descripción formal de ambas concepciones modelo. El objetivo es describir una situación, la posición original, que sea equitativa. La posición original incorpora, especialmente, la justicia procesal pura al más alto nivel: lo que es justo es definido por el resultado del procedimiento mismo. Permite construir los principios de justicia dado que las partes como agentes racionalmente autónomos de construcción no están obligadas por unos principios del derecho y la justicia antecedentes. En esto consiste la autonomía de las partes: las partes son racionalmente autónomas. La autonomía racional es una noción próxima a la idea kantiana de imperativo hipotético o también al concepto de racionalidad que se encuentra en la economía neoclásica. Esta autonomía racional contrasta con la autonomía plena de los ciudadanos en la vida diaria.

La idea de autonomía supone una determinada caracterización de las partes así como de los constreñimientos o condiciones a las que están sujetas en la posición original. Rawls se ocupa de dar cuenta de la racionalidad y motivación de las partes, y de las demás condiciones que constituían la descripción de la posición original en su libro, tomando como elemento fundamental de su explicación la distinción entre *racional* y *razonable*. Las partes en la posición original como agentes racionales de construcción son autónomos en dos sentidos: no están obligados a actuar por ningún principio o principios del derecho y la justicia anteriores y están movidos solamente por el más alto orden de intereses en sus poderes morales y por promover sus fines determinados pero desconocidos. El primer sentido incorpora la idea de justicia procedimental pura. El segundo es desarrollado mediante la noción de bienes primarios y la definición de la concepción de la persona moral y los intereses que la mueven. La persona moral se caracteriza por dos poderes morales y correspondientemente por dos intereses del más alto orden en realizar y ejercer estos poderes. El primer poder es la capacidad de sentido de justicia: la capacidad de comprender, aplicar y actuar desde (y no meramente de acuerdo con) los principios de justicia. El segundo poder moral es la capacidad de formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien. En correspondencia con estos dos poderes morales, las personas morales están movidas por dos intereses del más alto orden, tanto regulativos como efectivos, que gobiernan la deliberación y la conducta.

Ahora bien, debido al velo de la ignorancia, las partes no saben en qué consiste el contenido de sus concepciones del bien. Por ello se requiere un tercer interés que mueva a las partes, no un interés del más alto orden, o un interés supremo, sino un interés superior en proteger y promover sus concepciones del bien lo mejor que puedan. Éste es un interés subordinado a aquéllos. Si las partes han de conseguir un acuerdo racional deben, pues, estar dotadas de ciertos deseos específicos, el deseo de los bienes primarios, de modo que sea posible la valoración de las concepciones de justicia y, por tanto, se alcance un resultado. Los bienes primarios son: las libertades básicas (libertad de pensamiento y libertad de conciencia...), libertad de movimiento y libre elección de ocupación, poder y prerrogativas de oficios y posiciones de responsabilidad, renta y riqueza y las bases sociales del autorrespeto. Los bienes primarios son aquellas cosas necesarias para que los seres humanos se realicen como personas morales. Revisando sus anteriores afirmaciones, la presentación de los bienes primarios depende de la concepción de la persona, no es materia de la teoría social ni son el resultado de una integración psicológica, estadística o histórica. Hay muchas posibles y conflictivas concepciones racionales del bien, no hay una única concepción que pueda ser aceptada por todos. Lo que se requiere en una sociedad es que las instituciones descansen sobre un acuerdo de lo que es justo, independientemente y con anterioridad a la definición de bondad. Por consiguiente es imprescindible que los fines o las concepciones del bien no violen los principios de justicia que rigen las instituciones básicas. La justicia como equidad acepta el presupuesto liberal de que existen muchas concepciones del bien conflictivas e inconmensurables, compatible con la plena autonomía y racionalidad de las personas. La noción de bienes primarios supone un teoría objetiva del bien como requisito necesario para que sea posible la justicia social y política, en contraste con los planes racionales de la vida subjetivos. Los bienes primarios son los medios necesarios para formar y proyectar racionalmente una concepción del bien. Son las cosas que necesitan los ciudadanos como personas morales, libres e iguales, que buscan promover sus concepciones del bien. En este sentido la noción de bienes primarios es una extensión de la noción de *necesidades,* distintas de las aspiraciones o deseos. E implica una división social de la responsabilidad.

La autonomía plena también se incorpora en la posición original. Rawls señala que para explicar la autonomía plena hay que tener en cuenta los elementos de cualquier noción de cooperación social: *lo razonable* y *lo racional.* El primero es una concepción de los términos equitativos de la cooperación social. Esta concepción articula la idea de reciprocidad y mutualidad. Por tanto, la posición original incorporará los elementos de la autonomía plena en la medida en que represente los dos elementos de la cooperación social. Especialmente en la medida en que represente lo razonable, ya que lo razonable presupone y subordina lo racional. Define los términos equitativos de la cooperación. La representación de lo razonable en la posición original se concreta en los constre-

ñimientos que definen tal posición y que conforman el marco en el que tienen lugar las deliberaciones. No obstante, no deben confundirse las deliberaciones de las partes como agentes racionales de construcción (autonomía racional) con la autonomía plena, pues ésta es una idea moral y forma parte del ideal más amplio de una sociedad bien ordenada. La autonomía racional no es un ideal sino un aparato de representación empleado para conectar la concepción de la persona con principios de justicia definidos.

Lo razonable, por tanto, es anterior a lo racional, marca la *prioridad del derecho* o lo justo *(right).* Con esta distinción Rawls se aleja totalmente de la idea de la teoría de la justicia como parte de la teoría de la elección racional. La idea de racionalidad como única idea normativa es incompatible con el constructivismo kantiano que, asimismo, no es moralmente neutral. La doctrina más razonable será aquella que, de las presentadas en la lista de alternativas, supere la prueba del equilibrio reflexivo general y amplio, es decir, aquella que articule nuestras más firmes convicciones ponderadas como un todo, en todos los niveles de generalidad y tras el debido examen y ajustes. Del mismo modo, la concepción más estable será aquella que haga posible la congruencia entre lo justo y lo bueno: «clara y conspicua a nuestra razón y congruente con e incondicionalmente interesada por nuestro bien» (1982, 31). La adquisición de un sentido de justicia es congruente con el propio bien de la persona.

Volviendo al tema suscitado más arriba sobre el constructivismo y el intuicionismo se afirma que la objetividad de unos principios o de una concepción de la justicia debe ser interpretada en términos de un punto de vista adecuadamente construido. Según esta interpretación la objetividad implica hablar de principios razonables, no de principios verdaderos. Esta interpretación se opone al *intuicionismo racional.* Aun cuando reconoce ciertos méritos a éste, sin embargo cuestiona su aproximación al problema de la justificación como un problema epistemológico y el centrarse en los primeros principios y en el mundo como son conocidos. El constructivismo, por el contrario, afirma que dichos principios son únicamente parte de una concepción moral. En el caso de Sidgwick el constructivismo kantiano no se contempla al tomarse el imperativo categórico como un principio puramente formal, sin contenido. Esta falta de reconocimiento del constructivismo afecta a otros autores. Las interpretaciones formalistas de la doctrina kantiana, dice Rawls, han contribuido a que la teoría moral no avanzase. Esa situación se mantiene en la primera parte de este siglo. Desde Moore el interés en el análisis filosófico y la preocupación por la justificación como problema epistemológico impedían el avance. El utilitarismo y el intuicionismo, sin embargo, sí hacían importantes avances. Ha de lograrse una comprensión del constructivismo kantiano, junto con estas perspectivas, y así se podrá avanzar. En esta dirección Rawls contrasta el constructivismo con el intuicionismo racional.

Por intuicionismo racional entiende una concepción que defiende dos tesis. Primera, los conceptos morales básicos de lo correcto y lo bueno, y el valor moral de la persona, no son analizables en términos de conceptos no morales; y segunda, los primeros principios de la moral, cuando están correctamente establecidos, son proposiciones autoevidentes. Las dos tesis implican que el acuerdo está basado en el reconocimiento de verdades autoevidentes acerca de las buenas razones. Estas razones están determinadas por un orden moral que es anterior e independiente de nuestra concepción de la persona y del papel social de la moralidad. Dicho orden es conocido por intuición racional. El contenido de los principios viene ya dado, la persona se concibe como un *yo conocedor*. El constructivismo kantiano, frente a éste, afirma que no hay hechos morales a los que los principios puedan aproximarse, la idea de aproximarse a la verdad moral no tiene lugar en él. Además, toma en consideración las limitaciones inevitables de la capacidad moral del hombre que constriñen las deliberaciones morales, así como la complejidad de las circunstancias sociales. De ahí que no sea posible resolver todas las cuestiones morales que se plantean en la vida ordinaria. Existen limitaciones prácticas que obligan a canalizar los esfuerzos en conseguir una concepción de la justicia que identifique las cuestiones fundamentales. Por esta razón, se debe comenzar por tomar como objeto primario de la justicia la estructura básica de la sociedad y aceptar la explicación de los bienes primarios, para desarrollar secuencialmente otros principios. Rawls no defiende una teoría general, sino la necesidad de principios especiales para la estructura básica de la sociedad y otros principios diferentes para otras cuestiones, en abierto contraste con la teoría utilitarista y la teoría libertarista. Frente al intuicionismo racional se ofrece una guía para la deliberación o reflexión moral, para ello el constructivismo dispone de un procedimiento de construcción que incorpora la justicia procedimental pura al más alto nivel, un punto de vista social adecuado y objetivo.

Si seguimos la caracterización que presenta B. Barry, las teorías constructivistas de la justicia deben cumplir dos condiciones: que incorporen la justicia procedimental pura y que la construcción sea hecha por un teórico y no por la gente. Entendiendo en general por constructivismo la doctrina de que lo que se conviene o acuerda en una clase especificada de situación constituye la justicia. Si dicha situación ha de estar diseñada de modo que el resultado sea justo es una cuestión abierta. La justicia como equidad, obviamente, entraría en la categoría de constructivismos en los que la naturaleza de la situación en la que se alcanza el acuerdo es la de la equidad, esto es, la posición original. El constructivismo, para Barry, descansa en el intuicionismo en un sentido amplio del término, no en el intuicionismo racional. Así, constata que los requerimientos formales de una situación de elección equitativa son insuficientes para generar principios de justicia y que las premisas éticas sustantivas adicionales toman la forma de principios o incluso de meta-principios. La construcción, pues, adquiere un cierto grado de autonomía y, a su juicio, hace

depender el constructivismo del intuicionismo, aunque no lo reduce a él. Según esta interpretación, en los escritos posteriores a 1971, Rawls habría puesto su retórica en línea con su práctica (1989, 282).

III. UNA CONCEPCION POLITICA DE LA JUSTICIA

Los problemas derivados del equilibrio reflexivo llevaban a algunos críticos a situar la concepción rawlsiana en las filas del intuicionismo de modo que la justificación dependería más del atractivo intuitivo de la teoría de la justicia que de la racionalidad. El constructivismo, en la versión de 1971, tampoco se sustrae a las críticas: comporta un individualismo epistemológico (Nino, 1989), una concepción monológica de la racionalidad (Habermas, 1985; Tugendhat, 1988), al hacer depender la validez de los principios morales de la reflexión individual. Se discuten, asimismo, las pretensiones de Rawls sobre la naturaleza kantiana de su teoría. Especialmente a partir de 1980, los elementos de intersubjetividad y reflexividad que se encuentran en el constructivismo rawlsiano bien es cierto que apuntan a una noción dialógica de la racionalidad práctica. La idea de que «una justificación práctica se dirige a otros que están en desacuerdo con nosotros y, por tanto, tiene que proceder de algún consenso, esto es, de premisas que nosotros y otros reconocemos públicamente como aceptables por todos al objeto de establecer un acuerdo operativo sobre las cuestiones fundamentales de la justicia política» (1985, 229) se encuadra en una comprensión tal de la racionalidad.

Ahora bien, como puede comprobarse, Rawls prácticamente no ha modificado el contenido de los dos principios de justicia elegidos en la posición original, pero sí muchos otros aspectos de su teoría que dificultan en buena medida la exégesis de su obra principal. En *Justice as fairness: political not metaphysical, The idea of overlapping consensus* y *The priority of right and ideas of the good,* el constructivismo kantiano se presenta como una concepción *política* de la justicia. La justicia como equidad es una concepción moral elaborada para aplicar a la estructura básica de una democracia constitucional, liberal, moderna. Su objetivo es práctico, no metafísico o epistemológico. Es una concepción política regulativa que espera lograr un *overlapping consensus.* La concepción de la persona es política, se mueve en el ámbito de la esfera pública, de la razón pública, no privada, en tanto que ciudadano miembro cooperativo de la sociedad.

La concepción política de la justicia es una concepción moral pero diferenciada de otras concepciones morales de una manera particular, a saber, no es una concepción *comprehensiva* que incluya concepciones de lo que es el valor de la vida humana, ideales de virtud o carácter, concepciones religiosas y filosóficas. Una concepción general se aplica a un amplio ámbito de objetos. La concepción rawlsiana es una concepción política, no una concepción comprehensiva. Rawls remite así a una *moralidad limitada*, aquella que se impone a partir del respeto a las personas

en tanto que autónomas. Se distancia, en este sentido, de Kant y Mill cuyo liberalismo de la autonomía y la individualidad es demasiado exigente. La visión política es más restringida, atiende al *hecho del pluralismo* existente en el mundo moderno y, al mismo tiempo, no conduce al individualismo exacerbado sino a un fin político básico compartido, esto es: el de la justicia. En las sucesivas revisiones de su pensamiento Rawls ha intentado resolver los problemas que aquejaban a su método, manteniendo constantes los principios de justicia. El constructivismo kantiano superaba en buena medida las dificultades, mas su derivación a la filosofía política, su concepción política liberal de la justicia, abre un nuevo frente de debate. Las críticas no se han hecho esperar, la polémica desde el comunitarismo es buen ejemplo. Rawls sigue afirmando que ofrece una alternativa al utilitarismo dominante en, dice, nuestra tradición del pensamiento político. Pero ese *nuestra* tradición, al igual que *nuestras* convicciones o intuiciones morales ponderadas a las que remite la esperanza de lograr un *overlapping consensus* relativizan el alcance de la concepción de la justicia, circunscribiéndose el consenso a aquellas personas que ya han aceptado la concepción liberal.

BIBLIOGRAFIA

Agra Romero, M. J. (1985), *Rawls: El sentido de justicia en una sociedad democrática,* Universidad de Santiago de Compostela, Santiago.

Barry, B. (1989), *Theories of Justice,* I, Harvester-Wheatsheaf, London.

Bonete Perales, E. (1990), *Éticas contemporáneas,* Madrid, Tecnos.

Buchanan, J. (1974), *The limits of liberty. Between anarchy and Leviathan,* Chicago University Press, Chicago.

Camps, V. (1983), *La imaginación ética,* Seix Barral, Barcelona.

Cortina, A. (1986), *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica,* Tecnos, Madrid.

Daniels, N. (ed.) (1975), *Reading Rawls. Critical studies of «A Theory of Justice»,* Basil Blackwell, Oxford.

Freeman, S. (1990), «Reason and Agreement in Social Contract Views»: *Philosophy & Public Affairs, 19/2,* 122-57.

Gauthier, D. (1986), *Morals by agreement,* OUP, Oxford.

Gutmann, A. (1985), «Communitarian Critics of Liberalism»: *Philosophy & Public Affairs, 14/3,* 308-21.

Hare, R. M. (1975), «Rawls' Theory of Justice», en Daniels.

Lyons, D. (1975), «Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments», en N. Daniels.

Martínez García, J. I. (1985), *La teoría de la justicia en J. Rawls,* CEC, Madrid.

Martínez García, J. I. (1986), «La recepción de Rawls en España»: *Anuario de Filosofía del Derecho* (nueva época), *III.*

McClenen, E. F. (1989), «Justice and the Problem of Stability»: *Philosophy & Public Affairs, 18/1,* 1-30.

Muguerza, J. (1984), «Entre el liberalismo y el libertarismo (Reflexiones desde la ética)»: *Zona Abierta, 30,* 1-62.

Nielsen, K. (1975) «Notas sobre el método filosófico y las implicaciones en la moral en la filosofía del lenguaje ordinario»: *Folia Humanistica, 13,* 419-29 y 529-38.

Nielsen, K. (1977), «Our Considered Judgements»: *Ratio,* 39-46.

Nino, C. S. (1989), *El constructivismo ético,* CEC, Madrid.
O'Neill, O. (1988), «Ethical reasoning and ideological pluralism»: *Ethics, 98,* 705-22.
Pogge, Th. W. (1989), *Realizing Rawls,* Cornell University Press.
Reiman, J. (1990), *Justice & modern moral philosophy,* Yale University Press, New Haven-London.
Rodilla, M. A. (1985), «Buchanan, Nozick, Rawls. Variaciones sobre el Estado de Naturaleza»: *Anuario de Filosofía del Derecho* (nueva época), *2.*
Rodilla, M. A. (1986), «Presentación» de *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia,* Tecnos, Madrid. Con una selección bibliográfica.
Rubio Carracedo, J. (1990), *Paradigmas de la política. Del Estado justo al Estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick),* Anthropos, Barcelona.
Sádaba, J. (1989), *La filosofía moral analítica de Wittgenstein a Tugendhat,* Mondadori, Madrid.
Sandel, M. (1982), *Liberalism and the limits of justice,* Cambridge University Press, Cambridge.
Scanlon, Th. (1982), «Contractualism and Utilitarianism», en *Utilitarianism and Beyond,* Amartya Sen y B. Williams (eds.), Cambridge University Press, Cambridge.
Scanlon, Th. (1988), «The Significance of Choice», en *The Tanner lectures on human values,* University of Utah Press, Salt Lake City.
Schaefer, D. L. (1979), *Justice or tyranny? A critique of John Rawls' Theory of Justice,* Kennikat Press, New York.
Sen, A. (1990), «Justice: Means versus Freedoms»: *Philosophy & Public Affairs, 19/2,* 111-21.
Thiebaut, C. (1984), «Las racionalidades del contrato social: Kant en Rawls»: *Zona Abierta, 32.*
Vallespín, F. (1989), «El neocontractualismo: John Rawls», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética,* vol. 3, Crítica, Barcelona.
Varios (1988), «John Rawls. Le politique»: *Revue de Metaphysique et de Morale, 93/1.*
Varios (1988), *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls,* Seuil, Paris.
Varios (1989), «Symposium on Rawlsian Theory of Justice: Recent Developments», número monográfico de *Ethics, 99.*
Walzer, R. P. (1983), *Spheres of justice,* Basic Books, New York.

ESCRITOS DE J. RAWLS

(1951) «Outline of a decision procedure for ethics»: *The Philosophical Review, 60,* 177-97. Trad. en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia* (1986).
(1951b) «An examination of the place of reason in ethics», recensión de la obra de S. E. Toulmin: *The Philosophical Review, 60,* 572-80.
(1955) «Two concepts of rules»: *The Philosophical Review, 64,* 3-32. V.e. en *Teorías sobre la ética,* ed. Ph. Foot, FCE, México, 1974.
(1957) «Justice as fairness»: *The Journal of Philosophy, 54,* 653-62.
(1958) «Justice as fairness»: *The Philosophical Review, 67,* 164-94. V.e. en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia* (1986).
(1962) «Justice as fairness», en *Philosophy, Politics and Society,* Second Series. Ed. P. Laslett y W. G. Runciman, Basil Blackwell, London, 132-56.
(1963) «Constitutional liberty and the concept of justice», en *Nomos VI: Justice,* ed. C. J. Friedrich y J. W. Chapman, The Atherton Press, New York, 98-125.
(1963b) «The sense of justice»: *The Philosophical Review, 72,* 281-305. V.e. en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia* (1986).
(1964) «Legal obligation and the duty of fair play», en *Law and Philosophy,* Sidney Hook, New York University.

(1967) «Distributive justice», en *Philosophy, Politics and Society,* Third Series, eds. P. Laslett y W. G. Runciman, Basil Blackwell, London, 1978, 58-82.
(1968) «Distributive justice: some addenda»: *Natural Law Forum, 13,* 51-71.
(1969) «The justification of civil disobedience» en *Civil disobedience. Theory and practice,* ed. H. A. Bedau (ed.), Pegasus, New York, 240-55. V.e. en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia* (1986).
(1971) «Justice as Reciprocity», en *Utilitarianism,* ed. S. Gorovitz, Bobbs-Merrill, New York, 242-68.
(1971) *A theory of justice,* Harvard University Press, Cambridge, Mass. (OUP, Oxford, 1972).
(1972) «Reply to Lyons and Teitelman»: *The Journal of Philosophy, 69,* 556-7.
(1973) «Distributive Justice», ed. E. S. Phelps, *Economic justice,* Penguin, London. Refundición de «Distributive Justice» de 1967 y 1968. V.e. en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia* (1986).
(1974) «Some reasons for the maximin criterion»: *American Economic Review, 64,* 141-46.
(1974b) «Reply to Alexander and Musgrave»: *The Quarterly Journal of Economics, 88,* 141-46. V.e. en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia,* (1986).
(1974-5) «The independence of moral theory»: *Proceedings and Addresses of The American Philosophical Association, 48,* 5-22. V. e. en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia* (1986).
(1975) «Fairness to goodness»: *The Philosophical Review, 84,* 536-54.
(1975b) «A kantian conception of equality»: *Cambridge Review,* Febr., 94-9.
(1977) «The basic structure as subject», en *Values and morals,* ed. A. I. Goldman, K. D. Jaegwon, Reidel, Dordrecht, 1978, 47-77. Este artículo había aparecido abreviado en *American Philosophical Quarterly, 14* (1977).
(1979) «A well-ordered society», en *Philosophy, Politics and Society,* Fifth Series, ed. P. Laslett-J. Fishkin, Basil Blackwell, London, 6-20. Reedición de «A kantian conception of equality».
(1979) *Teoría de la justicia,* FCE, México.
(1980) «The Dewey lectures 1980. Kantian constructivism in moral theory»: *The Journal of Philosophy, 77/9,* 515-72. V.e. en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia* (1986).
(1981) «Foreword to *The methods of ethics*», 1982, Hackett Publ., Indianapolis-Cambridge, 1981.
(1982) «Social unity and primary goods», en *Utilitarianism and Beyond,* Cambridge University Press, Cambridge, 159-85. V.e. en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia* (1986).
(1982) «The basic liberties and their priority», ed. Stanling M. McMurrin, *The Tanner lectures on human values,* University of Utah Press, Salt Lake City, 1-89. V.e. ed. S. M. McMurrin, *Libertad, igualdad y derecho,* Ariel, Barcelona, 1988.
(1985) «Justice as fairness: political not metaphysical»: *Philosophy & Public Affairs, 14/3,* 223-51. V.e. en *Diálogo Filosófico, 16* (1990), 4-32.
(1986) *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia,* Tecnos, Madrid, v.e. e introducción de M. A. Rodilla.
(1987) «The idea of an overlapping consensus»: *Oxford Journal of Legal Studies, 7/1,* 1-25.
(1988) «The priority of right and ideas of good»: *Philosophy & Public Affairs, 17/4,* 251-76.
(1990) *Sobre las libertades,* Paidós-ICE-UAB, Barcelona. V. e. de «The basic liberties and their priority», con una introducción de V. Camps.

UTILITARISMO

Esperanza Guisán

A pesar del desconocimiento de que ha sido objeto en general el utilitarismo en el mundo iberoamericano, especialmente en el presente siglo, junto con el aristotelismo y el kantismo constituye, sin duda, uno de los sistemas éticos que mayor impacto ha causado históricamente, no sólo en los países anglosajones, sino prácticamente en todo occidente. Como indica Plamenatz (1966,2), constituye, en sus muchas y múltiples variantes, la mayor contribución llevada a cabo por los ingleses al mundo de la teoría moral y política. Sus fuentes de inspiración son, sin embargo, en buena medida «continentales», internacionales, procedentes de todos los siglos, al igual que su influencia tanto en el siglo XIX, como en estos momentos de finales del XX, se extiende prácticamente a todo el mundo, constituyéndose en el núcleo central en torno al cual gira el debate ético-político, y todavía más en torno al cual intentan articularse alternativas políticas de signo progresista. En este sentido son sintomáticos dos trabajos aparecidos en Italia en *Mondoperario,* en uno de los cuales se llega a concluir que a diferencia de otras filosofías de la sociedad «el utilitarismo no ha agotado en absoluto su empuje revolucionario» (Giorello y Mondadori, 1982; trad. 1984, 115), al tiempo que en el otro trabajo se proclama a Mill como el primer gran teórico del encuentro entre el principio liberal del individualismo y el principio socialista de la justicia distributiva (Pellicani, 1990, 86; ver Guisán, 1989).

Por lo demás, como pocas o ninguna teoría ética, el utilitarismo no sólo ha propiciado los embites de la ética crítica o meta-ética a sistemas éticos endeblemente metafísicos, inspirando en parte los *Principia ethica* de G. E. Moore de 1903 (a pesar de las críticas que este autor dedica a algunas supuestas inconsistencias del utilitarismo), inspirando el prescriptivismo de Hare, en también buena medida, incrustándose en los análisis efectuados por Toulmin en su *An examination of the place of reason in ethics,* e incluso inspirando, contra todo pronóstico, los trabajos de

los más destacados neopositivistas, como en el caso de Moritz Schlick y sus *Fragen der Ethik*.

Al propio tiempo, y a la vez que se infiltraba de algún modo en los trabajos meta-éticos más importantes de este siglo, teniendo una presencia destacada en obras como la de H. Albert *Ethik und Meta-ethik* y parecidos y coincidencias extraordinarias con neonaturalistas como G. J. Warnock, la teoría utilitarista en ética y política ayudaba no sólo al esclarecimiento de las oscuridades, a la puesta en orden del lenguaje moral, sino a la construcción de sistemas normativos de base sólida que pudieran presentarse debidamente remozados y matizados de modo que superasen supuestas falacias y errores lógicos o de otra índole.

O, lo que es igual, como ninguna otra doctrina ético-política, el utilitarismo ha tenido un extraordinario desarrollo no sólo durante los años duros de la puesta entre paréntesis de la ética normativa a cargo de Moore, el neopositivismo y sus epígonos, sino que ha construido sistemas éticos normativos que superasen supuestas deficiencias denunciadas por los nuevos defensores de las éticas deontológicas de los deberes y de los derechos. Desde la aparición de la *Teoría de la justicia* de Rawls, que se presentaba con la pretensión de ser una alternativa al utilitarismo, es mucho, es cierto, lo que se ha escrito en contra de las supuestas restricciones del utilitarismo y su supuesta incompatibilidad con los derechos individuales y los principios de justicia, pero desde luego no es menos lo que se ha escrito desde posiciones utilitaristas (Hare, Griffin, Brandt, Hart, Raz, Sprigge, Patzig, Farrell, y un larguísimo etc.) para demostrar que, por el contrario, los derechos individuales sólo pueden ser sancionados en la medida en que contribuyen a la promoción de la felicidad personal y colectiva.

En último lugar, el utilitarismo ha participado activamente en los últimos tiempos en las controversias más acuciantes de la ética *aplicada* o ética *práctica* (Hare y Singer, muy particularmente) ayudando en buena medida a combatir los prejuicios y a mejorar la suerte de los animales humanos y no humanos.

Un tema de estudio de la amplitud del utilitarismo sólo puede ser brevemente esbozado en una enciclopedia filosófica y son muchos los riesgos de que acaso puntos relevantes queden oscurecidos, obviados u omitidos. Consciente de todo ello me excuso de antemano por los autores, matices y corrientes dentro del utilitarismo de los que no voy a tratar, aunque procuraré, en la medida de lo posible, tener presentes a los más representativos.

I. GENESIS DEL UTILITARISMO

De acuerdo con la versión abreviada del artículo de Bentham sobre el utilitarismo, *Article on Utilitarianism: short version* (1984, 320-8), podrían distinguirse varias épocas o etapas previas a la formulación del principio de la «máxima felicidad» por parte de Jeremy Bentham.

1.ª etapa: Estaría constituida por la sátira de Horacio *Utilitas:* «Sensus moresque repugnant atque ipsa *utilitas* justi prope mater et aequi», en réplica a la teoría atribuida a los estoicos según la cual todos los errores morales *(peccata)* están en la misma escala que el merecimiento, es decir, dependen del grado de aprobación o desaprobación con que deben ser considerados. Horacio propone que tal doctrina se opone a los sentimientos de los hombres, sus costumbres y a la propia utilidad, madre de la justicia y de la equidad, en donde utilidad aparece no simplemente como medio para un fin, sino como el propio fin al que deben servir la equidad y la justicia.

2.ª etapa: Alusión de *Fedro* a dicho principio en su fábula: «Nisi utile est quod feceris stulta est gloria». Es decir, a no ser que sea útil lo que realizas, la gloria que se te adjudica es vana (o necia).

Por supuesto que estas dos primeras etapas no son sino estadios muy embrionarios de la doctrina utilitarista, que no habrían de contribuir excesivamente a su articulación muchos siglos después.

3.ª etapa: La constituye, para Bentham, el año 1742, en el que hacen su aparición los *Essays* de Hume y es utilizada la palabra *usefulness,* aunque de forma un tanto ambigua, significando a veces «lo que conduce a la felicidad» y otras siendo utilizada como sinónimo de «lo que conduce al fin o propósito propuesto», reprochándole en este sentido Bentham a Hume el que no aparezca en ningún lugar la idea de que «felicidad» está inseparablemente unidad a la de «utilidad».

4.ª etapa: 1749. En la obra de Hartley *Observations on Man his Frame, his Duty and his Expectations* (London, 1749, ii-iiii) se ofrece por primera vez la visión de la conexión del valor de la palabra *happiness* (felicidad) con los términos *pain* (dolor) y *pleasure* (placer), acompañándose de una lista de placeres y dolores paralelos. Sin embargo, no se hace alusión alguna al principio de la mayor felicidad, ni a ningún sinónimo de éste, como principio guía de nuestra vida pública o privada.

5.ª etapa: Año 1758. Publicación de la obra de Helvetius *Sur l'esprit,* en la que, de acuerdo con Bentham (1984, 290), se lleva a cabo el comienzo de la aplicación del principio de utilidad a usos prácticos, al tiempo que se liga el significado de «felicidad» a la promoción del placer y la evitación del dolor.

No obstante lo indicado, y a pesar del calor con que Bentham acoge la aportación de Helvetius, la considera todavía incompleta en lo que respecta, particularmente, a las modificaciones del placer y el dolor universalmente experimentados.

6.ª etapa: De acuerdo con Bentham correspondería al período comprendido entre 1762-69, en que aparece un panfleto del Dr. Priestley en cuya última página, según Bentham cree recordar, se encontraría, por primera vez, la expresión que sintetiza el credo utilitarista «la mayor felicidad del mayor número».

Sin embargo, a tenor de lo indicado por Amnon Goldworth, editor de *Deontology* (1984, 291, nota 4), la frase exacta que aparece en el volu-

men es: «The good and happiness of the members, that, is, the majority of the state is the great standard by which everything relating to that state must be finally determined». A juicio del comentarista citado posiblemente Bentham tomó la frase «la mayor felicidad del mayor número» de la traducción al inglés de la obra de Beccaria *Dei delitti e della pene* traducida al inglés en 1767 con el título de *An essay on crimes and punishments*.

Las etapas subsiguientes, siempre de acuerdo con la clasificación de Bentham serían la *7.ª etapa,* correspondiente al año 1776, en que se publica *Fragment con Government,* en la que el principio de utilidad se enfrenta con el principio del contrato social y los términos felicidad y utilidad se utilizan de modo intercambiable, seguida por la *8.ª etapa,* año 1789, en que se publica la obra de Bentham posiblemente más interesante desde el punto de vista de la filosofía moral *(An introduction to the Principles of Morals and Legislation)*, en la que hacen su aparición los placeres y las penas, trabajosamente, minuciosamente clasificados, al tiempo que se muestra en qué consisten las motivaciones humanas, la *9.ª etapa* correspondiente a la publicación de *Chrestomathia* (1816-7), en la que se elaboran las tablas de las diversas ramas del arte y de la ciencia en orden a la producción del máximo de felicidad, seguidas de la *10.ª etapa,* correspondiente al año 1817 en el que aparece *Table of springs of action,* donde se completan las tres clases de motivos mantenidos anteriormente (eulogístico, dislogístico y neutral) añadiéndose a los placeres, dolores y motivos los correspondientes *deseos* e *intereses,* en parte en la línea de Helvetius, para concluir en la *11.ª etapa* con la publicación, en 1822, de *Codification proposal by Jeremy Bentham in all nations professing liberal opinions,* obra en la que, según su autor, se agrega por primera vez al principio de la «mayor felicidad» el complemento «del mayor número», se intercambian los términos utilidad, felicidad, se alude a dolores y placeres, y se explican los unos en función de los otros, indicándose, siempre según Bentham, que de la eliminación del dolor se verá incrementada la felicidad de todos con los medios universalmente benéficos allí propuestos.

Si nos apartamos de la clasificación de Bentham, a la que hemos venido prestando atención, y tomamos, por otra parte en cuenta que Mill perfecciona y madura considerablemente la doctrina utilitarista, sería factible una clasificación muy distinta en fases diferentes a las utilizadas por Bentham.

Desde el punto de vista de Mill habría por supuesto que considerar que su antecesor más inmediato es Bentham y que por consiguiente todo lo que ayudó a forjar el pensamiento de Bentham también ayudó de alguna manera a forjar el de Mill. Pero Mill fue un discípulo atípico y rebelde, capaz de enmendar la plana a su maestro y criticarle incluso duramente, acusándole entre otras cosas de infantilismo y falta de capacidad para penetrar en los sentimientos humanos (Mill, 1980, 62-63), de su incomprensión del hombre como un ser capaz de buscar la perfección espiri-

tual (*Ibid.,* 66), de no ser lo suficientemente penetrante para comprender la importancia del *self-respect* (auto-respecto) para el ser humano (*Ibid.,* 67) así como el sentido del honor y de la dignidad personal.

Enfrentándose frontalmente a Bentham y su concepción restringida de las motivaciones humanas, y su también restringida concepción de la felicidad humana, Mill se preguntará en este ensayo títulado *Bentham,* al modo en que se plantea la utilidad de la religión, en el ensayo del mismo título, ¿qué bienes se derivan de la doctrina de Bentham para el individuo, cuáles para la sociedad?

Respecto al individuo la moral de Bentham resulta claramente insuficiente, de acuerdo con Mill. Si consideramos, con este último autor, que la moralidad consiste de dos partes: la auto-educación, el auto-adiestramiento de los afectos y la voluntad, y la parte complementaria referida a la regulación de las acciones externas, Mill considera que la moral benthamita, al ignorar la primera parte, es totalmente fallida pues ni siquiera puede resultar válida en la valoración de las consecuencias de nuestras acciones en los afectos y deseos de los demás y en nosotros mismos (*Ibid.,* 71).

La idea del individuo humano y del mundo por él constituido como «un conjunto de personas persiguiendo cada cual su interés o placer particular» (*Ibid.,* 70), le resulta repugnante a Mill, hasta tal punto que con una ironía casi insultante llega a afirmar que fue una suerte para la humanidad el que las inclinaciones de Bentham se dirigieran más hacia la jurisprudencia que hacia la investigación ética (*Ibid.,* 72). Porque ni para el hombre ni para la sociedad la teoría moral de Bentham presenta sino muy escaso provecho, inútil como es para los intereses espirituales de la sociedad, e incluso los intereses puramente materiales (*Ibid.,* 73).

Resulta palmario, pues, que *otras* influencias, además de las de Bentham y sus precursores, tuvieron que dejar profunda huella en Mill. Para empezar, la de Coleridge, de quien rechazó contundentemente su intuicionismo y sus ideas innatas, pero en quien encuentra, a pesar de las pocas afinidades, algunos matices importantes, como el papel del Estado en la promoción de las metas educacionales y morales que echaba muy en falta en su maestro Bentham.

También de los poetas, como Wordsworth, quiso aprender Mill, a fin de compensar la falta de educación sentimental que el estrecho racionalismo de su padre le había impuesto. Aunque a su padre precisamente tuvo que agradecer un temprano aprendizaje en las virtudes socráticas, que constituyeron sin lugar a dudas el primer germen de su singular utilitarismo, que basado en el de Bentham intentó expandir y ampliar, sin renunciar a la herencia radical (Ryan 1974, 56).

Desde Sócrates, pues, hasta Comte, Saint-Simon y los seguidores de la Ilustración, sin olvidar a Locke, Hume, y, por supuesto, Bentham y todos los pensadores que en él influyeron, encontramos huellas importantes en el pensamiento de Mill, que representa el utilitarismo en su forma más madura, acabada y matizada.

Es cierto que no llegó tan lejos en sus intentos radicales de reforma de la sociedad, como los denominados por Plamenatz *Radical Utilitarians,* a saber Paine, defensor de los derechos del hombre, y Godwin, primer libertario anglosajón, enemigo del Estado como defensor y guardián de los privilegios de los mejor situados.

No obstante, en alguna importante medida, la defensa de los derechos individuales y la libertad en *On liberty,* por parte de Mill, coincide, probablemente no por pura casualidad, con la defensa por parte de Godwin de la importancia que tiene para la sociedad, y el beneficio que de ello deriva, si no priva a cada individuo del ejercicio de sus capacidades críticas y la formación de su propio criterio (Plamenatz, 1966, 96).

Por lo demás, si consideramos con Mill que en todas las épocas del pensamiento filosófico ha existido siempre una escuela utilitarista, nos encontraremos que Epicuro no menos que Sócrates o Platón, Hobbes, no menos que el propio Kant (como Mill indica en *El utilitarismo*), han sido de alguna manera utilitaristas, o que de alguna manera influyeron y fueron influidos por el hedonismo universalista que el utilitarismo preconiza y defiende.

II. CARACTERIZACION DEL UTILITARISMO

Como se ha visto en el apartado anterior, al decir de Mill, anticipado por Bentham, el origen del utilitarismo es muy remoto en el tiempo y sus alegatos principales muestran una saludable persistencia a lo largo de la filosofía moral.

De acuerdo con gran número de sus defensores, en los que de alguna manera habría que incluir al neopositivista Moritz Schlick, todas las argumentaciones éticas que se han llevado a cabo a lo largo de la historia del pensamiento, incluso las pretendidas anti-utilitaristas, se han hecho a tenor de dos grandes principios utilitaristas, a saber:

a) la felicidad es el valor más importante (en ésta u otra vida) a nivel individual;

b) la utilidad general, el bien común, el bienestar colectivo, es desde Cicerón a Tomás de Aquino, la meta deseable en el quehacer de los gobiernos y los políticos.

Si no olvidamos estas dos caras del principio de la «mayor felicidad» comprenderemos fácilmente que resulta en una importante medida compartido históricamente por las más diversas escuelas, orientaciones y doctrinas.

Es cierto que a veces el énfasis en la felicidad puramente individual es mucho más fuerte que en el utilitarismo, como ocurre en el caso de Epicuro, en el mundo clásico, o que, a veces, por el contrario, la atención se fija más en el colectivo con menoscabo a veces de las legítimas aspiraciones de los individuos particulares, como en *La república* de Platón, pero es raro el autor, incluido Kant, como ya anticipé, que si no defiende la felicidad no se las ingenie de alguna manera para hacerse con

un análogo de ella como ocurre con la noción de *Selbstzu-friedenheit* (auto-contento) o no coloque en algún lugar ultraterreno la felicidad (constitutiva del supremo bien) por la que aquí suspiramos. En suma, es más bien extraño tanto al pensamiento clásico, moderno o contemporáneo la no consideración del *bien común,* que no parece posible que pueda ser entendido sino como la mayor felicidad del colectivo humano (e incluso de todos los seres sintientes).

Por supuesto que expresiones como «útil» «utilidad», «felicidad», «placer», y su consiguiente maximización no siempre han despertado la máxima aceptación del mayor número. Pero ello tal vez pueda deberse a malentendidos o falta de esclarecimiento, o al simple desconocimiento del significado de los términos, como ocurre con «útil» y «utilidad», que suelen ser interpretados en el sentido pragmático común de lo que produce un determinado tipo de servicios o bienes, generalmente de tipo groseramente material, cuando el «utilitarismo» y la «utilidad», al menos en la versión de Mill, se refieren a los bienes más preciosos y codiciados, incluida la virtud, el auto-respeto, la propia dignidad, el auto-desarrollo, etc.

Otro tanto ocurre con los términos claves del utilitarismo «placer» o «felicidad» que suelen ser rechazados como referentes morales debido a una errónea comprensión de lo que significan. Mill apunta al efecto, recordando a Epicuro en contestación a sus críticos, que el utilitarismo (y toda suerte de hedonismo ético) han sido objeto de incomprensión desde la antigüedad, ya que ningún hedonista ético trata, salvo alguna excepción irrelevante, de rebajar a los seres humanos igualándolos a los puercos. Cuando se defiende que el objetivo humano por excelencia es la búsqueda del placer o de la felicidad, se habla no de un «placer» o una «felicidad» no cualificados, que pudieran ser disfrutados por igual por los animales más simples y por los seres humanos. El hedonismo de Epicuro o de Mill se fijan exclusivamente en el placer *humano,* o la felicidad *humana,* lo que involucra una referencia a todas las capacidades humanas, especialmente, como no puede ser de otro modo entre filósofos, a las capacidades propias del intelecto, o las que acompañan a la excelencia, virtud, o *areté* y el desarrollo de todos los sentimientos armoniosos de amistad y cooperación entre los humanos.

Cabría destacar no obstante como característica distintiva del utilitarismo algo que ya señalé en mi trabajo *El utilitarismo* (Camps, [ed.]), y es que, al margen de sus coincidencias parciales, aunque importantes, con el hedonismo y el eudemonismo clásico, presenta un aspecto novedoso desde Bentham para acá (debido a su carácter ilustrado): me refiero al componente *radical,* reformista, inconformista y en buena medida revolucionario (cuando menos intelectualmente revolucionario).

No es puramente casual que tanto Bentham como Mill sean extremadamente críticos con los sistemas legales, políticos, económicos, sociales, religiosos y morales de su tiempo, abogando, especialmente Bentham, por la desmitificación del poder judicial, de la «jerga» de los juristas y los poderosos, hasta el punto que afirma Hart que el utilitarismo de

Bentham ha sido hasta el momento una fuente de actuación política progresista y el principal soporte de las críticas a la legislación vigente, todavía no igualadas por los procedentes de las teorías de los derechos individuales (Hart, 1982, 39).

El empeño de Bentham por esclarecer y desmitificar, le llevó a tratar con dureza toda revolución amparada en «derechos naturales», que le parecían, como en ocasiones es obvio, únicamente modos de oscurecer una realidad tan palmaria y sencilla, como, al parecer, difícil de articular en un lenguaje asequible a todo el mundo. El legislador, indudablemente, tenía que estar sujeto a restricciones, y toda ley que limitase las libertades individuales era por ese motivo maligna, pero ello no en función de supuestos «derechos naturales» anteriores a las decisiones humanas, sino precisamente en atención a que las decisiones humanas suelen hacerse, a menos que los prejuicios y las mistificaciones lo impidan, basándose en la defensa de la libertad y tomando en consideración las consecuencias benéficas que de ellas se derivan.

En resumidas cuentas, el radicalismo de Bentham coincidía de alguna manera con la religión de la humanidad proclamada por Mill (1988), de tal suerte que se negaba cualquier tipo de dios o maestro religioso, creencia religiosa o metafísica, que apartase al hombre del cuidado de sí mismo y de los demás. Ambos, aunque no coincidentes en puntos importantes, sí compartieron el común horror frente a los «entes de razón», las instancias metafísicas, los poderes no controlados por los seres humanos. Ambos fueron esforzados luchadores por arrojar luz sobre la existencia humana y en mayor o menor medida mejorar la suerte de los peor situados: el sufragio femenino que Mill defendió con calor, fue ya visto con buenos ojos por Bentham, quien por motivos «prudenciales» se abstuvo de defenderlo públicamente en su *Constitutional Code* aunque denunció por escrito los abusos masculinos sobre las féminas, indicando cómo las convenciones sociales habían «castrado» las mentes femeninas al asociar la feminidad con la ignorancia (1984, 54), y si bien Mill fue mucho más sensible a las desigualdades sociales, parece bastante claro que a partir de 1831 Bentham consideró que la meta óptima del principio de la mayor felicidad incluía «la provisión de una cantidad igual de felicidad para todos, de modo que la maximización de la felicidad debería ir pareja siempre que fuera posible a la igualdad de su distribución» (Dinwiddy, 1989, 27), si bien no llevó a cabo una crítica tan contundente a los males del capitalismo como la efectuada por Mill con su propuesta de un régimen cooperativista que terminase con la dependencia del asalariado del empresario, y con el envilecimiento moral que tal tipo de situación de dependencia generaba para ambas partes (Mill, 1848, libro IV, cap. VII «Del futuro probable de las clases trabajadoras»).

Desde el punto de vista de la división tradicional entre éticas teleológicas o de fines, y éticas deontológicas o del deber, el utilitarismo puede considerarse, sin lugar a dudas, como la doctrina ética teleológica más representativa y de mayor repercusión en la filosofía moral.

Contemporáneamente no es infrecuente que se le considere como una de las diversas variantes del *consecuencialismo,* conjunto de doctrinas éticas que miden la bondad o maldad de los actos en función de las consecuencias benéficas o maléficas que de ellos se derivan, aunque ello no impida que, como ya ocurre en Bentham o Mill, las intenciones y los motivos sean desestimados si no juzgados por el tipo de acciones en que pretenden traducirse.

Dados los problemas seculares que los términos «felicidad», «placer», etc. han traído consigo, no es infrecuente que entre los autores contemporáneos, incluso los que manifiestan sus simpatías hacia el utilitarismo, se muestre la preferencia por ser clasificados meramente como consecuencialistas, por considerar que ello les permite adoptar una posición plural, no exclusivamente orientada hacia la promoción exclusiva del placer o la felicidad.

No obstante, a pesar de las muchas matizaciones al utilitarismo contemporáneo, en general existe un consenso casi unánime con lo que Sprigge ha proclamado recientemente (1988, 217): «La razón por la que uno debe o no debe hacer ciertas cosas es siempre, en última instancia, una cuestión de lo que promocionará mejor la felicidad».

Es cierto también que perviven, después de cerca de dos siglos, los viejos recelos respecto a las consecuencias indeseables que para un individuo particular pudieran derivarse de una concepción de la moral a la que parece sólo importar el «monto» o suma de felicidad conseguido y no su justa distribución, o el respeto debido a la dignidad de las personas, a su seguridad y a su inviolabilidad como agentes morales.

Como Sprigge ha demostrado, sólo una falta de comprensión de lo que significa vivir feliz en una sociedad feliz puede alimentar dichos recelos. Si alguien sabe que en cualquier momento puede ser desposeído de sus bienes, de su vida, de su dignidad, que puede ser manipulado por «razones sociales» o del bien común, no es posible que su existencia pueda ser muy dichosa. La vida es mejor, en términos hedonistas, cuando sabemos que no todo está sujeto al «puro» cálculo hedonístico. Es preciso que existan, por motivos de la felicidad general, ciertas normas que no puedan ser vulneradas con tal que algún tipo de beneficio o bienestar o felicidad general se derive de ellas, y ello, precisamente, en atención a los presupuestos últimos del utilitarismo que nos obligan a garantizar la felicidad general y particular, y las expectativas de una vida libre de sinsabores, torturas o indignidades (Sprigge, 1988, 221).

Por lo demás, existen numerosos malentendidos respecto al significado de «felicidad» en determinados autores y contextos. Pocos críticos del utilitarismo parecen querer percatarse de que Mill distinguió nítidamente entre *happiness,* felicidad «moral», y *content* o conformidad con lo establecido.

Es cierto que ni siquiera todos los utilitaristas —pensemos una vez más en Bentham— han llevado a cabo esta distinción, al menos de una manera consciente. Pero incluso el mencionado Bentham, que parece

haber defendido por igual el valor de *todos* los placeres, parecería contradecirse en la práctica al intentar desenmascarar las trampas lingüísticas con que se había pretendido «domesticar» moral y políticamente a sus conciudadanos, mostrando palmariamente su deseo por lograr una sociedad de individuos no conformistas, gregariamente obedientes, «contentos» con lo que les es dado esperar de sus «superiores».

También, utilizando la terminología de Max Weber, ha sido acusado el utilitarismo de ser una ética de la responsabilidad, con olvido de la ética de principios, algo que dista con mucho de ser cierto, ya que el lugar de los principios es muy importante por ejemplo en el utilitarismo de la regla, que analizaremos en breve, y sólo parece irrelevante en el utiliarismo puro del acto, que prácticamente no ha sido mantenido por ningún pensador clásico, y que desde luego no fue el que guió de modo exclusivo a Mill (quien tendió, como veremos, a combinarlo adecuadamente con el utilitarismo de la regla).

En cuanto a sus premisas y al modo de deducir sus principios, de forma muy esquemática, podría indicarse que el utilitarismo parte de un hedonismo *psicológico,* más o menos matizado, que considera que, como cuestión fáctica, el hombre obra de acuerdo con el principio de maximizar su placer y minimizar su dolor, y de ahí pasa, mediante una serie de razonamientos, más o menos defendibles, o más o menos falaces, según los intérpretes, a un hedonismo *ético* que admitiría dos variantes: *a) hedonismo ético egoísta,* prenominante en ciertas partes de los escritos de Bentham, que considera como deber del hombre la búsqueda de la propia felicidad (como indica Sidgwick: «I hold with Butler that "one's happiness is a manifest obligation"», 1963, 286) y *b) hedonismo ético universal,* que considera que es deber de todo hombre ocuparse imparcialmente, y al mismo tiempo, tanto de la promoción de su felicidad particular como del incremento del bienestar general de todos los seres humanos, e incluso de todos los seres sintientes, de forma que se contribuya a la producción de la mayor felicidad *total* (Mill, 1861, cap. 2).

Según la justificación del principio utilitarista parecería que los pasos a seguir serían los tres siguientes:

a) todo el mundo desea su felicidad *(hedonismo psicológico);*

b) es deseable que todo el mundo busque su felicidad *(hedonismo ético egoísta);*

c) es deseable que todo el mundo busque la felicidad de todo el mundo, incluida la suya propia *(hedonismo ético universal).*

Esta «deducción» del principio del utilitarismo a partir de lo deseado ha sido objeto de una doble crítica. Por una parte, como es el caso de Moore en *Principia ethica,* parece lógicamente falaz el paso del *is* al *ought,* o lo que es igual de lo «deseado», perteneciente al mundo de los hechos, a lo «deseable», propio del mundo de los valores y las prescripciones, por lo cual, a juicio de Moore, una justificación como la de Mill incurriría en la *falacia naturalista* (cuestión a la que he dado réplica en Guisán, 1986).

Por lo demás el paso de *b)* a *c)* implicaría lo que algunos autores han denominado falacia de la composición, aspecto que contemplaremos más adelante.

Examinaremos brevemente cada uno de los supuestos:

1. *Hedonismo psicológico.* Aparece claramente establecido por Bentham justo al comienzo de su *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (edición original 1789) al afirmar: «Nature has placed mankind under the governance of two soverign masters, *pain* and *pleasure*» (1970, cap. I, 11) y de alguna manera es así mismo suscrito por J. S. Mill al afirmar que «no puede ofrecerse razón alguna de por qué la felicidad general es deseable excepto que cada persona en la medida en que la considera alcanzable desea su propia felicidad» (1984, 90).

Respecto a esta última apreciación, no obstante, Fred R. Berger se muestra discrepante, ya que según él (1986, 13), sólo Bentham y Mill podrían considerarse en rigor hedonistas psicológicos, o tal vez, podríamos añadir, con más exactitud, hedonistas psicológicos netamente *egoístas,* con serias dificultades, por supuesto, para explicar el salto de *a)* a *c),* es decir, el paso de su hedonismo psicológico que parece presuponer que la única motivación psicológica para actuar es la búsqueda del placer o la huída del dolor *propios,* al hedonismo ético universal, que presupone la existencia de motivaciones y sentimientos fuertemente sociales y solidarios, resaltados por Mill.

De hecho Berger ha llamado la atención sobre el posicionamiento de Mill y de Bentham, a partir precisamente del comentario de un texto importante de Mill titulado *Remarks on Bentham's philosophy* (1833). De acuerdo con dicho texto en el que Mill, al igual que en *Bentham* (1838), critica a su maestro y mentor por su falta de comprensión de la naturaleza humana, y por no comprender que nuestros actos no están determinados únicamente por el placer o el dolor evitable que buscamos como *consecuencia de los mismos,* siendo el caso, por el contrario, de que es el dolor y el placer que nos causa la idea de realizar un acto determinado lo que en múltiples ocasiones nos decide a actuar de una determinada manera (Mill, 1969, 12). Lo cual se acerca mucho a admitir como placer lo que Moore denomina «pensamiento placentero» y que, si bien no tiene la virtualidad de refutar el hedonismo como Moore pretende en *Principia ethica,* sí, por el contrario, sirve para darnos una visión amplia y no innecesariamente restringida del hedonismo psicológico.

Para Mill, siempre actuamos movidos por el placer y el dolor, lo que ocurre es que su noción de placer se adecua a todo lo que el ser humano considera placentero (incluida una vida virtuosa, dedicada a su autodesarrollo o al desarrollo de los requisitos y estructuras que propicien el que los demás se auto-respeten, y se auto-desarrollen también).

Por supuesto que si no aceptamos esta noción *amplia* de hedonismo psicológico de Mill nos encontraremos en numerosos aprietos y dificultades a la hora de defender una doctrina que se ocupe por igual de los intereses propios como de los ajenos, o lo que es igual, a la hora de defender, a partir de un hedonismo psicológico no matizado, un *hedonismo ético universal.*

En ese sentido parecen sumamente razonables las dudas mostradas por Sidgwick acerca de la posibilidad de derivar, a partir de *a)* enunciados que no se limiten únicamente a lo expresado en *b)*. Es decir, creo que, en cierto sentido, Sidgwick tiene razón al poner de manifiesto que a partir del hedonismo psicológico (*puro* añadiría yo) sólo es posible derivar un hedonismo ético *egoísta*. Para la transformación de este último en un hedonismo ético *universal* sería necesario complementar al utilitarismo con un principio de «la distribución justa o correcta de la felicidad» (Sidgwick, 1963, libro IV, cap. 1).

Sin embargo, si partimos de un hedonismo como el de Mill, en el que la búsqueda de la felicidad de cada ser humano va emparejada *a)* con la búsqueda de fines morales como la virtud, la excelencia y el autorespeto y *b)* con la solidaridad, mediante la empatía que nos mueve a *gozar* en la búsqueda de la felicidad ajena, el tránsito de un hedonismo psicológico así entendido al hedonismo ético universal tiene lugar de forma enteramente natural y espontánea.

En un sentido muy próximo al de Mill se ha expresado contemporáneamente Joseph Raz. A la pregunta de ¿quién es una personal *moral*? este autor responderá que la persona moralmente buena es aquélla cuya prosperidad está tan entrelazada con la búsqueda de fines que persiguen valores intrínsecos y el bienestar de los demás que es imposible separar su bienestar personal de sus preocupaciones morales (Raz, 1986, 320).

Curiosa y paradójicamente, el propio Bentham había escrito ya algo semejante en un lugar que suele pasar desapercibido, pero que se compagina con la atención mayor que prestó al sentimiento de *sympatheia* en su obra *Deontology,* en donde, si bien la virtud particular sigue ligada a la búsqueda de la sola felicidad propia, se habla de las potencialidades de la *sympatheia* para extender nuestros intereses, en principio estrechamente individuales, a la práctica totalidad de los seres sintientes, lo cual facilita el tránsito, como reconoce Goldworth, del hedonismo egoísta al hedonismo ético universal (Goldworth, [ed.], 1984, XXI, nota 4).

Pero el lugar desapercibido al que me refería no era exactamente la *Deontology* de Bentham, sino un lugar mucho menos propicio para la reflexión filosófica. En el album de cumpleaños de la hija mayor de John Bowring, editor de Bentham, María Lewin Bowring, el 22 de junio de 1830, Bentham escribía la siguiente dedicatoria, que, florituras aparte, muestra de manera palmaria su coincidencia con Mill en que la búsqueda de la felicidad propia y ajena suelen convertirse en objetivos coincidentes:

> Crea toda la felicidad de que seas capaz; suprime todas las desgracias que puedas. Cada día te permitirá —te invitará— a añadir algo a los placeres de los demás, a aminorar parte de sus dolores. Y por cada grano de gozo que siembres en el corazón de los demás encontrarás toda una cosecha en tu propio corazón, al tiempo que cada tristeza que arranques de los pensamientos y sentimientos de tus prójimos será reemplazada por hermosas flores de paz y gozo en el santuario de tu alma (Goldworth [ed.], 1984, XIX).

Por lo demás, y de forma un tanto curiosa y paradójica, la teoría utilitarista ha sido objeto continuo de críticas y malas interpretaciones procedentes de posicionamientos éticos, políticos, etc., antagónicos entre sí. A la vez que algunos la acusaban de «atea», egoísta y carente de principios, otros la consideraban excesivamente exigente y elevada, como constata el propio Mill (1984, 44-5).

Igualmente, en el terreno concretamente político, en la actualidad es al tiempo objeto de acoso por parte tanto de conservadores como de progresistas: la supuesta «despersonalización» del individuo denunciada por Williams o Rawls, entre otros, la no consideración de todos por igual, como en Dworkin, o los supuestos «sacrificios» que impone a las minorías en beneficio de las mayorías, denunciados por un sinnúmero de autores, incluyendo a Nozick, y otras críticas y denuncias semejantes, se basan casi todas ellas en una falta de contextualización de la teoría, olvidándose del sentido y objetivo que animaban al utilitarismo en el momento histórico de su aparición y consolidación.

Así, si bien es cierto que pudiera ser que, en algún sentido, los «derechos» de los individuos particulares no estuvieran suficientemente protegidos dentro del esquema utilitarista, no hace falta pensar sino en la Inglaterra de Bentham, donde los «pocos» poseían todos los privilegios, a expensas de los intereses de la mayoría, para comprender la fuerza y pertinencia de algunas recomendaciones de Bentham, como, para empezar, que cada uno contase como uno y nada más que uno y para, continuando con la tarea democratizadora, proponer después en su *Constitutional Code* un sistema de gobierno republicano y unicameral centrado en legisladores elegidos democráticamente, con objeto de evitar que el poder otorgado a la monarquía o a la aristocracia se usase, como era el caso, para promover el interés de «uno o unos pocos» a expensas de los demás.

Posiblemente Bentham no fue del todo consciente de que las democracias corrían el riesgo de suprimir no sólo los privilegios de los pocos sino que podían en ocasiones lesionar, improcedentemente, los intereses legítimos de las minorías, como Mill le criticó, señalando la necesidad de un «centro de resistencia» y una «oposición», tan necesarios para enfrentarse con los gobiernos jerárquicos y aristocráticos, como con los gobiernos de mayorías (Mill, 1980, 87ss.), para evitar los peligros que pudieran amenazar al individuo humano.

En cualquier caso, no seríamos justos con Bentham, si no reconociésemos que su propósito, en cualquier caso, no era el de conseguir un buen gobierno incluso a costa de los sacrificios individuales, sino que, aunque de un modo vago, pero contundente, explicó que cuando se refería al interés universal, quería significar no solamente el interés de la mayoría sino el interés de *todos* (cursivas mías) (Bowring [ed.], 1843, vol. 6, p. IX).

De hecho, los dos problemas ya mentados, la distribución equitativa de la felicidad (el hedonismo ético universal y su toma en consideración, o no, del principio de imparcialidad) y la preocupación por la salvaguarda de los derechos de todos los individuos, principalmente las minorías, cons-

tituyen los ejes de las críticas contemporáneas al utilitarismo. Cuando estas críticas se examinan con detenimiento uno se percata de que los utilitaristas clásicos, especialmente Mill, las contestaron más que satisfactoriamente y que, por lo demás, ningún defensor de los derechos individuales podría llegar tan lejos como Mill llegó en la defensa de la libertad de cada individuo frente a la opinión pública en su breve pero muy sustanciosa obra *On liberty* (1981).

Dada la gran variedad de matices dentro de la doctrina utilitarista es, por lo demás, casi imposible no encontrarnos en la peculiar situación de que lo que parece criticable desde un tipo determinado de utilitarismo es claramente aceptable si apelamos a tipos complementarios o contrapuestos.

Así, las supuestas distancias insalvables entre las éticas de principios, como la kantiana y las neokantianas, y las éticas de consecuencias como el utilitarismo y el neoutilitarismo, se acortan considerablemente, como Brandt ha demostrado, si tomamos en cuenta el utilitarismo de la regla, presente en Mill, y lo ampliamos debidamente haciendo explícito el principio de la justa distribución de la felicidad, tal como Brandt propone en su utilitarismo de la regla ampliado *(extended rule-utilitarianism)* (Brandt, 1982, 465).

De igual modo las acusaciones de teoría «conservadora», por una parte, o excesivamente «socializante», por otra, tienen su origen en críticas a distintos intérpretes del utilitarismo clásico (Bentham o Mill), o incluso a distintas partes del desarrollo intelectual y político de ambos pensadores. Teniendo en cuenta que Bentham evolucionó desde una acogida desfavorable a la democracia a una total adhesión a la misma y que Mill llegó a ser más socialista que demócrata según confiesa en su *Autobiografía,* gracias sin duda a la influencia importante de Harriet Taylor, compañera intelectual y finalmente esposa, no resulta del todo sorprendente que las críticas más dispares tengan su grano de verdad.

Sin embargo, si se considera, como es mi propuesta, que J. S. Mill maduró y matizó considerablemente el utilitarismo mucho más burdo de Bentham, es fácil responder a los críticos que buscan resaltar los aspectos menos favorecedores de Bentham y Mill invitándoles a una lectura conjunta de ambos autores y a un estudio detenido de los momentos más maduros y críticos de sus obras.

Se hace imprescindible analizar, siquiera sea brevemente, algunos de los diversos tipos de utilitarismo para poner de manifiesto que la mayoría de las críticas contemporáneas, e incluso clásicas, se remiten a unas variantes muy particulares. Y a ello nos dedicaremos en el próximo apartado.

III. ALGUNOS TIPOS DE UTILITARISMO

Ocurre en el caso del utilitarismo problablemente lo mismo que en el caso de otras tantas doctrinas éticas. No puede hablarse en puridad de una doctrina única, sino más bien de una caracterización general compartida

por muy diversas ramificaciones, subdivisiones y tipos de propuestas éticas. Así, más apropiado que hablar de *utilitarismo,* sería hacerlo acerca de *los utilitarismos,* aunque las diferencias de matices son de tal calibre e importancia que nos hacen pensar en ocasiones, que, como en casi todo el cuerpo doctrinal, determinadas variantes se distancian lo suficientemente entre sí para que pueda dudarse razonablemente de que constituyan parte de un legado común, o más bien se constituyen en posicionamientos diferenciados e incluso opuestos a la doctrina de la que originariamente emergieron.

Personalmente tengo la impresión de que una buena medida de lo que se presenta como «neoutilitarismo» no es sino un retorno al Bentham más conservador, y una muestra clara de infidelidad a los principales supuestos de Mill: su creencia en el progreso, compartida por Bentham, su fe en la capacidad racional del hombre y su poder y voluntad para transformar este mundo y el universo en general en un lugar donde los *sentimientos de sympatheia* y solidaridad hagan que avancemos mucho más allá de lo que la «razón prudencial» aconseja, parecen no ser tenidos muy en cuenta por una serie de autores mucho más conservadores que Mill y mucho menos sensibles que él precisamente a los sentimientos y la sensibilidad humana.

Sea de ello lo que sea, el lector juzgará por sí mismo, de entre las variantes que a continuación se ofrecen, cúal considera más defendible y más en consonancia con un utilitarismo matizado y maduro.

1. *Utilitarismo del acto y utilitarismo de la regla*

Se ha discutido en múltiples ocasiones si el utilitarismo de Mill pertenece a una de estas dos categorías, llegándose generalmente a la conclusión de que, como en tantos otros aspectos de la teoría milliana, el posicionamiento del autor es siempre integrador de las posiciones encontradas.

Se entiende por *utilitarismo del acto* aquel que toma sólo en cuenta, a la hora de determinar la bondad o maldad de una acción determinada, las consecuencias concretas y directas que de la misma se derivan, mientras que el *utilitarismo de la regla* tomaría en consideración las consecuencias que se originan de la aplicación habitual de la regla bajo la que se subsume un acto determinado.

Mentir, por ejemplo, suele considerarse habitualmente un acto malo, dadas las consecuencias perniciosas para la vida en sociedad, de tal forma que un utilitarista de la regla lo condenaría sin paliativos. Un utilitarista del acto, sin embargo, podría considerar que, en determinadas ocasiones, si la mentira en cuestión va a producir más beneficio que daño en términos generales, no sólo no es reprensible, sino que, como en el caso de las «mentiras piadosas», puede convertirse en algo recomendable.

El tema de la mentira, precisamente, ha sido tratado con extremado cuidado por J. S. Mill en *El utilitarismo,* admitiendo la posibilidad de mentir, u ocultar información al malhechor, o malas noticias a una per-

sona gravemente enferma, si bien deja patente su deseo de que el utilitarismo del acto sea lo excepcional, y el utilitarismo de la regla lo habitual (Mill, 1984, 70).

Por supuesto que hay un mundo de distancia entre el utilitarismo de la regla sumamente conservador de Moore, tal como se pone de manifiesto en *Principia ethica* de 1903 y el utilitarismo de Mill que, haciendo uso de las reglas intermedias, intenta, por una parte, no considerar ninguna norma como conclusa y no sujeta a escrutinio, crítica, mejora o renovación y, por otra, trata de aprovechar la experiencia de la humanidad para no tener en cada acto, en cada momento de la vida, que tomar una decisión como si se tratase de la primera vez que es llevado a cabo algo semejante en el decurso de la historia de la humanidad:

> Todas las criaturas racionales se hacen a la mar de la vida con decisiones ya tomadas respecto a las cuestiones comunes de corrección e incorrección moral... Por lo demás, argumentar seriamente, como si no fuera posible disponer de tales principios secundarios, como si la humanidad hubiera permanecido hasta ahora, y hubiera de permanecer por siempre, sin derivar conclusiones generales de la experiencia de la vida humana, es el absurdo mayor al que jamás se pudiera llegar en las disputas filosóficas (Mill, 1984, 73).

Contemporáneamente existen actitudes muy diversas respecto al utilitarismo de la regla y del acto. Desde la de J. J. C. Smart que opta por el utilitarismo del acto para evitar el «culto a la regla» *(rule worship)* (Smart y Williams, 1973, 10), hasta los posicionamientos de Toulmin a favor de lo que Smart denominaría un utilitarismo de la regla *real* (en oposición al utilitarismo de la regla *posible* que considera Smart más cercano al kantismo), sin olvidar a Brandt y su propuesta ya mencionada de un utilitarismo de la regla ampliado *(extended rule-utilitarianism)* que dé cabida dentro de la promoción de la felicidad general a un principio de justicia para su distribución equitativa.

La posición adoptada por R. M. Hare también es interesante al respecto, diferenciando dos niveles de pensamiento moral: a nivel intuitivo seríamos, y deberíamos serlo, utilitaristas de la regla, actuando conforme a las normas consagradas, los principios *prima facie,* que mediante el proceso de socialización y educación percibimos como correctos, mientras que a nivel crítico deberíamos comportarnos como utilitaristas del acto (Hare, 1981, 25ss). Su intento de integrar estos dos niveles, favoreciendo su coexistencia se acerca bastante a la postura ya indicada prevaleciente en el utilitarismo de Mill.

2. *Utilitarismo hedonista, semi-idealista e idealista*

Se trata de una distinción llevada a cabo por Smart, que intenta diferenciar tres tipos de posicionamiento dentro de las filas utilitaristas.

a) El *utilitarismo hedonista,* sería el defendido por Bentham, con su reivindicación del valor de todos los placeres por igual, en tanto en cuanto

sean placeres. Problamente se trataría del utilitarismo menos atractivo, más alejado de una defensa plausible en cuanto doctrina moral, pero, posiblemente también, del más coherente a primera vista. Si el placer es lo que cuenta, todos los placeres, por toscos, rudimentarios y groseros o grotescos que parezcan han de contar por igual. Así, el entretenerse con el *pushpin* (juego de alfileres) ha de ser tomado tan en serio y éticamente con el mismo valor como el dedicarse al arte, la ciencia, la música o la poesía, con tal de que produzca el mismo *monto* de felicidad a las personas particulares que lo practiquen.

Esta postura de Bentham, sacada de su contexto, pudiera ofrecer ciertos visos de un utilitarismo un tanto burdo y rústico. Sin embargo, si se tiene en cuenta que tal defensa de Bentham tiene lugar dentro del contexto particular en el que se argumenta en contra de la subvención de las artes, lo que el autor implicaba realmente, como él mismo indicó en otro lugar, sería rechazar el «poner cargas materiales a la multitud relativamente indigente, para diversión de la minoría relativamente opulenta» (Bentham, 1983, 139).

Si hemos de dar crédito a la interpretación que de éste y otros pasajes semejantes hace J. Dinwiddy (1989, 114), este empecinamiento por parte de Bentham en no diferenciar placeres, ni admitir grados diversos de buen o mal gusto se debía primordialmente a una muy loable, diría yo, defensa de la gente común, cuyos gustos, satisfacciones y placeres no deberían ser sacrificados o reducidos. Si bien, también es cierto que se podría contra-argumentar que, precisamente en defensa de la gente común, habría que hacer algún esfuerzo para no retenerlos sempiternamente condenados a los placeres más vulgares, más pasajeros, menos intensos.

b) El *utilitarismo semi-idealista* que, de acuerdo con Smart sería el defendido por Mill (Smart y Williams, 1973, 13), se distinguiría del utilitarismo idealista de Moore en que mientras que para Mill el placer es una condición necesaria pero no suficiente para el logro del máximo bienestar, en el caso de Moore el «bien» o «bienestar» es posible aun en el caso de que el placer se redujese prácticamente a cero. Así, en el caso de Mill, de acuerdo con Smart, si x es una función placentera el producto xX y Xz sería igual a 0 sólo en el caso de que x, la función placentera, fuese igual a 0, mientras que en Moore lo placentero funcionaría al modo de x en el producto algebraico $(x + 1)$ X y Xz. En el caso de que X fuese igual a 0, o lo que es igual en el caso de que no existiese placer alguno, para Moore el producto no sería necesariamente 0.

Por supuesto que se trata de analogías burdas, como el propio Smart reconoce. Personalmente me inclinaría más bien por considerar el utilitarismo de Mill, más que como un utilitarismo semi-idealista, como un utilitarismo matizado, que recoje las diversas dimensiones y complejidades del placer humano. En este sentido me parece adecuado incluir aquí una interesante aportación realizada por Richard Wollheim (1979), con relación al utilitarismo de Mill.

De acuerdo con dicho autor el utilitarismo de Mill constaría, por así decirlo, de tres tramos o niveles.

En el nivel superior aparecería el utilitarismo en sentido propio que Wollheim denomina *utilitarismo complejo,* que prescribe la maximización de la utilidad de acuerdo con un agente moral que podríamos considerar situado en el nivel post-convencional de Kohlberg, que elabora por sí mismo, de acuerdo con sus reflexiones y convicciones, sus criterios de felicidad personal y de la felicidad a percibir por los implicados por su acción. Este tipo de utilitarismo es el que entra en vigor cuando se cumplen las condiciones requeridas para que el agente posea su propio concepto de felicidad y conozca las concepciones que poseen los demás. En suma, es válido únicamente cuando los hombres han desarrollado sus facultades plenamente.

En el segundo tramo o nivel se encontraría el *utilitarismo simple* (que parece coincidir con el utilitarismo hedonista de Bentham, con algunas matizaciones, ya que incluye tanto una concepción monística de la utilidad, como una concepción pluralista pero jerárquica). Este utilitarismo es válido en tanto en cuanto los hombres no hayan formado sus concepciones de su felicidad, dedicándose más bien a la búsqueda del placer que de la felicidad, tanto para ellos mismos como para los demás.

Por último, en el tramo o nivel más bajo se encontraría lo que Wollheim denomina *utilitarismo preliminar,* que promueve todo aquello que es necesario para que la gente se forme su concepto de felicidad, o para que lo mantenga en el caso de que ya lo haya formado. Dicho utilitarismo es válido ya bien cuando las concepciones de felicidad no están del todo formadas, o cuando ya están formadas y se trata de mantenerlas. Lo más interesante es que, de acuerdo con esta interpretación de Wollheim, el *utilitarismo preliminar* es siempre válido, y más aún, cuando entra en conflicto con los dos tramos previos, a menos que se produzca un coste en utilidad excesivamente grave, este utilitarismo *preliminar* prevalece siempre, de tal modo que «la educación para la felicidad es más importante que la obtención ya bien del placer o de la felicidad» (Wollheim, 1979, 267).

Si algo semejante es lo que Smart quiere significar con su denominación de utilitarismo semi-idealista al defendido por Mill, yo estaría totalmente de acuerdo con él. Sin embargo, en cualquier caso, la expresión que utiliza para rotularlo me parece cuando menos desorientadora y desafortunada.

c) Utilitarismo idealista. En cuanto a este tipo sumamente peculiar de «utilitarismo», defendido por G. E. Moore, solamente quisiera indicar que en la medida en que sustituye la felicidad por el bien, y el concepto de mayor bien del mayor número queda reducido a la simple suma de supuestos bienes, sin ninguna mención al modo en que dicho máximo bien ha de ser distribuido, tal tipo de doctrina no puede conservar, sino de forma totalmente parasitaria, el título de «utilitarismo». Se trataría,

si acaso, de una teoría parcialmente consecuencialista en la que se incluyen elementos idealistas peligrosamente fronterizos con «entes de razón».

3. *Utilitarismo cuantitativo y cualitativo*

Habitualmente se considera que Mill se apartó drásticamente de la doctrina utilitarista de Bentham al introducir el concepto de «calidad» de los placeres como algo a tener en cuenta a la hora de elegir tanto una acción privada como una actuación colectiva, frente a una concepción puramente cuantitativa de los placeres.

No cabe duda de que Mill se distanció de Bentham al distinguir unos placeres como superiores a otros. Afirmaciones de Mill tales como: «Es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho» (1984, 51), parecen situarle, decididamente, en las antípodas del utilitarismo cuantitativo de Bentham, que consideraba, como ya hemos visto en otro apartado, igualmente valioso, desde un punto de vista ético, el placer derivado de entretenerse con el *pushpin* que el cultivo de las artes o las ciencias.

No obstante, y como ya indiqué, esta defensa del *pushpin* aparecía dentro de un contexto determinado y tenía como finalidad la defensa de la no financiación, a expensas de la masa ignorante, de los sutiles placeres de los más ilustrados.

Por otra parte, si bien teóricamente el utilitarismo cuantitativo de Bentham y el utilitarismo cualitativo, defendido calurosamente en nuestros días por Daniel Holbrook (1988, especialmente 109-31), parecerían diferir sustancialmente, de hecho hay que decir en honor de Bentham que en su teoría hay ya una importante distinción y diferenciación de los placeres, si no por sus cualidades intrínsecas sí por los efectos que de ellos se derivan. Los versos famosos que popularizaron su doctrina nos dan cuenta de los efectos o resultados que hacen a un placer extrínsecamente más valioso que otro:

> Que sea intenso, largo, seguro, rápido, fructífero, puro,
> has de tener en cuenta para el placer o el dolor seguro.
>
> Busca placeres tales cuando el fin es privado,
> extiéndelos, no obstante, cuando es público el cuidado.
>
> Evita dolores tales para ti o para otro.
> Si ha de existir dolor que se extienda a muy pocos.

Por lo demás, como Smart ha indicado con sagacidad, si bien a nivel teórico pueden existir diferencias en los planteamientos de Bentham y de Mill, requisitos tales como el de la fecundidad de los placeres (fructífero, intenso, largo, seguro, etc.), hacen que, de hecho, en la práctica, Bentham hubiera de preferir también al Sócrates insatisfecho, que incitaría a reformas sociales importantes que reportarían una felicidad mayor al mayor número, que al necio satisfecho, así como también habría de

preferir el placer de relacionarse íntimamente con la literatura, que el placer de estar en contacto con el licor, a tenor de los efectos secundarios de esta última experiencia (dolor de cabeza, estómago, ruina de la salud física, psíquica, etc.). Posiblemente, desde un punto de vista hedonista *puramente* cuantitativo es mejor leer poesía que jugar al *pushpin,* en atención al requisito de fecundidad propuesto por Bentham. Como Smart indica oportunamente, el hedonista cuantitativo (o utilitarista *hedonista* como él le denomina) y el hedonista cualitativo (utilitarista semi-idealista) estarán de acuerdo respecto a sus recomendaciones prácticas en la mayor parte de las circunstancias de la vida (Smart y Williams, 1973, 18).

4. *El utilitarismo de la preferencia*

Una de las objeciones que se han hecho desde antiguo, y que persisten contemporáneamente, al utilitarismo consiste en la dificultad de determinar en qué consiste la «felicidad» que se supone debe ser maximizada.

Se plantea la cuestión, por ejemplo, de si por «felicidad» ha de entenderse un estado mental subjetivo, o si ha de apuntar a alguna cuestión más o menos objetivable. En este sentido es bien conocida la postura de Griffin, rechazando un hedonismo de «estados mentales» y apelando a la noción de «deseos informados» como mejor candidata para explicar el sentido último de la «utilidad», donde «deseos informados» no significa simplemente los «deseos actuales» de una persona, o de una mayoría de personas, sino los deseos que la gente *albergaría* si comprendiese la naturaleza de los posibles objetos de deseo (Griffin, 1982, 337; 1986, 235).

El *utilitarismo de la preferencia* de Hare, propuesto en 1981 en su obra *Moral thinking,* guarda una cierta e importante relación con este utilitarismo de los deseos informados y saneados de James Griffin.

Para Hare la acción racional es aquella que es preferida cuando nuestras preferencias actuales han pasado por el tamiz de lo que los hechos y la lógica demandan (Hare, 1981, 103).

El utilitarismo de la *preferencia,* que en algún lugar enfatiza que ha de ser *imparcial* (*Ibid.,* 227), parecería presentar la ventaja, frente al utilitarismo de la *felicidad,* de evitar tanto el paternalismo (alguien podría proclamar que sabe mejor que nosotros en qué consiste nuestra «felicidad» y «obligarnos» a ser felices en el sentido que él lo entiende), como al dogmatismo o la dictadura benévola, o al despotismo ilustrado. Es decir, el utilitarismo de la *felicidad* parece conllevar el riesgo, ausente en el utilitarismo de la *preferencia,* de que quienes ostentan los poderes diversos *sepan* lo que redunda en la mayor felicidad de la comunidad y no se dignen atender a los deseos y las preferencias existentes, sino que, basándose en unas supuestas preferencias *reales* o *potenciales* ejerzan como absolutos déspotas, desoyendo los requerimientos de la mayoría (*Ibid.,* 166).

No hay que olvidar, sin embargo, que si bien son ciertos los riesgos que se indican, también existen peligros más o menos detectables en el utilitarismo de la preferencia, que pudiera dar lugar, si no operan los

correctivos debidos, a una auténtica demagogia que, justificándose en las demandas existentes de masas desinformadas, desorientadas, manipuladas, etc. etc., prefiera la esclavitud a la libertad, o las desigualdades sociales a la justicia, aunque los que las prefieran, sean ellos mismo los primeros en sufrir las consecuencias de estos males universalmente reconocidos. No parece, por ejemplo, del todo acertado el aserto de Hare de que si la gente prefiere las desigualdades sociales y su desaparición conlleva alguna perturbación, será preferible esperar a un cambio de condiciones, por más que quiera suavizar tal aserto con la coletilla de que «por supuesto sería correcto buscar la manera de cambiar las actitudes sociales si el cambio es para bien» (*Ibid.*, 159).

Por lo demás, es difícil proponer que se deban *buscar* cambios si no queremos recaer en el paternalismo del que parecía salvarnos el utilitarismo de la *preferencia.*

En cualquier caso sigue presentándose como una opción, interesante siempre, claro está, que la preferencia sea no sólo imparcial sino asimismo *cualificada,* y preferible a un utilitarismo de la felicidad excesivamente vago que pudiera dar lugar a la actuación de los filósofos-reyes guías de nuestras acciones morales.

En alguna medida parece mejorar la propuesta de Mill de los «jueces cualificados», expertos en la experimentación de los más diversos placeres, de cuyo juicio dependía la determinación de los placeres *superiores,* propuesta esta de Mill que propiciaba la entrada en escena de las élites ilustradas. No obstante lo dicho, y por impopular que pueda parecer, la propuesta de Mill, evitaba con más contundencia que la de Hare una posible y peligrosa caída en el «sociologismo», que pudiera tomar las *preferencias* que el proceso de socialización nos ha inoculado como el punto de referencia para atender a las demandas reales de los seres humanos.

5. *El utilitarismo ampliado y los derechos* prima facie

Como adelanto de lo que trataré en el próximo apartado referente al utilitarismo en Iberoamérica, me referiré aquí a un tipo de utilitarismo defendido por el prestigioso iusfilósofo argentino Martín Diego Farrell en los últimos años y que presenta, entre otros méritos, el de dar una réplica mesurada y sensata a gran parte de las críticas copiosas, no siempre pertinentes, al utilitarismo, en la filosofía jurídica, moral y política contemporánea, provenientes casi siempre de los defensores de las éticas de principios y las éticas de los derechos individuales.

En el muy interesante libro de Farrell *Utilitarismo. Ética y política* (1983), tras analizar las críticas diversas de las que ha sido objeto el utilitarismo como doctrina, presumiblemente no integradora de la noción de respeto hacia los derechos individuales cuando éstos entran en conflicto con el bienestar general, y tras discutir concienzudamente las objeciones de autores tan conocidos como Rawls, Nozick, Dworkin, Glover, etc., procede a exponer su utilitarismo ampliado o *robustecido* (*Ibid.*,

233) que da réplica adecuada a todos los exámenes pormenorizados y escrupulosos de las supuestas lesiones que pudieran derivarse del utilitarismo a los derechos individuales de cada persona en particular.

La propuesta de Farrell consiste en la incorporación de la noción de derechos individuales *prima facie* al utilitarismo, de un modo semejante al que Brandt hiciera en su *Teoría ética* (Brandt, 1982, 514ss.), derechos que por supuesto no son absolutos, como Dworkin u otros pudieran pretender, sino «desplazables», no por otros derechos de rango superior, sino por consideraciones de utilidad, por el cálculo de consecuencias (Farrell, 1983, 366).

Ahora bien, como Farrell matiza, si bien un derecho, como pudiera serlo el derecho a igual consideración defendido por Dworkin, puede ser desplazado por consideraciones de utilidad, «no puede ser desplazado *siempre* por consideraciones de utilidad» (*Ibid.,* 366). ¿En qué casos prevalece el derecho y en cuáles el cálculo utilitarista? La respuesta de Farrell es clara:

> Si existe una alternativa disponible que permita que ese derecho sea respetado, aun a costa de la pérdida de cierto grado de utilidad, entonces el derecho prevalece. Si para evitar consecuencias desastrosas, en cambio, no hay más alternativa disponible que violar el derecho, entonces el cálculo utilitarista prevalece (*Ibid.*, 367).

Como el propio Farrell indica, esta versión modificada, ampliada y robustecida del utilitarismo, incorporando derechos *prima facie,* quizás ya estuviera presente en el propio Mill, quien había afirmado en el capítulo V y último de *El utilitarismo* que todas las personas tienen *derecho* a igual tratamiento, excepto cuando alguna conveniencia social reconocida requiere lo contrario (Mill, 1984, 131). Lo cual viene a mostrar, una vez más, que la mayoría de las objeciones al utilitarismo provienen o bien de un desconocimiento o de una desestimación de las tesis y propuestas mantenidas por Mill, a quien las críticas contemporáneas generalmente no rozan tan siquiera.

IV. EL UTILITARISMO EN IBEROAMERICA

Curiosamente si bien hasta fechas muy recientes el utilitarismo era prácticamente ignorado por nuestros universitarios en todo el mundo de habla hispana, como indica Martín Diego Farrell (1983) debido a causas que bien pudieran coincidir con las que Josep María Colomer indica en un pequeño pero muy lúcido libro, referentes a los estragos que en nuestra geografía ha causado la afición al pensamiento idealista y a una visión del mundo angustiada, trágica y trascendental (Colomer, 1987, 11), de hecho, sin embargo, la influencia del utilitarismo, aunque poco duradera, fue realmente notable tanto en España como en Iberoamérica desde sus inicios con Bentham.

La traducción al castellano en 1820-21 de los *Traités de législation,* recopilación de trabajos de Bentham llevada a cabo por Dumont en 1802, causaría un gran impacto tanto en la Península Ibérica como en ultramar.

Durante el «bienium», el período de gobierno liberal que comenzó con las revoluciones española y portuguesa de 1820, las ideas de Bentham captaron la atención de Toribio Núñez, bibliotecario de la Universidad de Salamanca que intentó divulgarlas en dos volúmenes de su producción, al tiempo que Ramón Salas, catedrático de Derecho, afrancesado y perseguido por la Inquisición, completaba la traducción al castellano de los *Traités* durante su exilio en Francia.

Tanto Núñez como Salas fueron nombrados miembros de las cortes de Cádiz en 1821, donde dieron a conocer las teorías de Bentham, de tal suerte que en 1821 el presidente de las Cortes envió a Bentham el borrador de un nuevo código penal para su supervisión.

Por su parte, el gobierno portugués llegó todavía más lejos ordenando no sólo la traducción al portugués de las obras de Bentham, sino aceptando el ofrecimiento de Bentham de presentar un conjunto de códigos.

Por supuesto que la contra-revolución de 1823 dió al traste con las esperanzas de Bentham y los liberales españoles de que las ideas de aquél prosperasen en España.

Bentham, que no era sólo filósofo sino especialmente político reformador y radical, intentó entonces explorar el continente americano, en donde había intentado ya trabar amistad con Bernardino Rivadavia, presidente de Argentina (1826-27) a quien conocía desde 1818, y con Simón Bolívar, presidente de Colombia de 1821 a 1830 con quien había cursado alguna correspondencia desde 1820.

Tanto Rivadavia como Francisco de Paula Santander (vicepresidente de Colombia de 1821 a 1828 y posteriormente presidente de Nueva Granada) eran decididos admiradores de los ideales utilitaristas de Bentham.

Sin embargo, a pesar de las esperanzas de Bentham de que en Colombia cobrara a fin cuerpo y vida su *Constitutional Code,* éste gozó de muy corta aceptación allí, debido a algunos inconvenientes que Bolívar creyó derivaban de su aplicación y que parecían amenazar las ideas liberales, como por ejemplo, el establecimiento de un gobierno fuerte, necesario para asegurar las libertades y la justicia que Bentham perseguía, por lo cual Bolívar prohibió que dicho Código fuese enseñado en las universidades colombianas.

Todo ello no impidió, sin embargo, que José del Valle, de Guatemala, en una carta de 1825, concediera a Bentham el pomposo título de «legislador del mundo».

En otro sentido muy importante se relacionó Bentham con la España del siglo XIX y las colonias de ultramar. *Rid yourselves of ultramaria* (Libraos de ultramar) es el título de una serie de escritos dirigidos a las autoridades españolas de la época, señalando los inconvenientes y desventajas que se derivaban de la colonización. Desafortunadamente, y a pesar del interés mostrado por conocidos estudiosos del utilitarismo en España, como Pedro Schwartz y Carlos Rodríguez Braun, el manuscrito permanece inédito, a la espera de su edición tanto en inglés como en lengua castellana.

Como Carlos Rodríguez Braun comenta en *La cuestión colonial y la economía clásica* (1989) las críticas de Bentham a las colonias de ultramar tenían el objetivo de poner de manifiesto las inconsistencias e insuficiencias de la Constitución de Cádiz de 1812, la «Pepa», reestablecida por el régimen liberal de 1821, a la que Bentham ponía objeciones por no ser totalmente democrática al mantener una forma de gobierno «mixto» que contenía a un tiempo elementos monárquicos y democráticos.

En *Libraos* Bentham señala los perjuicios económicos para la gran mayoría de los afectados por la existencia de las colonias, indicando en la carta I de la obra inédita comentada, que las colonias sólo beneficiaban a los *ruling few* (a la minoría dirigente) en perjuicio de la mayoría sometida, los *subject many,* tanto en la península como en ultramar (Rodríguez Braun, 1989, 123).

En opinión de Bentham los *intereses siniestros* se enfrentaban al interés general de la mayoría, y la única forma de impedirlo radicaba en el fortalecimiento de la democracia, con su gran capacidad para fomentar la felicidad de la mayoría (Manuscritos, cLx, 89 verso, entre otros, en *The Bentham Manuscripts,* University College, Londres), enfrentándose al texto constitucional español que respaldaba el incontrolable poder del patronazgo del rey.

Por lo demás, acudiendo ahora a argumentaciones morales, Bentham establece que el gasto en dinero que producen las colonias no es el más grave de los males. «Lo peor —declararía— es el despotismo. Así la constitución que pretendió suprimir el despotismo en ambos hemisferios podría reestablecerlo en América y, por eso mismo, también en Europa» (Rodríguez Braun, 1989, 125).

Si tenemos en cuenta trabajos como el de Pérez Luño «Jeremy Bentham and Legal Education in the University of Salamanca during the Nineteenth Century» (1981, 44ss), o el de Benigno Pendás: *J. Bentham: Política y derecho en los orígenes del Estado constitucional* (1988), así como los trabajos pioneros de Pedro Schwartz: «La influencia de Jeremías Bentham en España» (1976) o la obra editada también por Pedro Schwartz *The Iberian Correspondence of J. Bentham* (1979), podemos comprobar que el «círculo de influencia» de Bentham en el mundo hispano fue ampliándose más y más. En la península concretamente contó con numerosos seguidores en Salamanca, entre los que había que incluir, además de los ya anteriormente citados, a Juan Justo García, Miguel Martel, Marcial López, Muñoz Torrero —que fue presidente de las Cortes de Cádiz— y al abate José Marchena.

Si bien, al mismo tiempo, fue objeto en la península de vehementes ataques, como en el caso de dos eclesiásticos españoles, el reaccionario fray José Vidal y el liberal Martínez Marina, su popularidad y la aceptación de las ideas de Bentham fueron muy importantes en el mundo iberoamericano. Mantuvo correspondencia con Jovellanos y se creó un círculo benthamita relacionado con el exiliado Blanco White.

Tras el período constitucional, y a pesar de las dificultades de la época, los liberales españoles prosiguieron su actividad en Londres y en París.

Entre ellos José Joaquín de Mora, que en 1820 había traducido un folleto de Bentham en contra del bicameralismo *(Consejos que dirige a las Cortes y al pueblo español Jeremías Bentham).* En París se editarán en español varias obras de Bentham, como la *Táctica de la asamblea legislativa* o el *Tratado de los sofismas políticos.*

Incluso durante el período isabelino persiste la influencia de Bentham en Antonio Alcalá Galiano (titular de la primera cátedra de Español en el University College de Londres), en Francisco Martínez de la Rosa que participa en la crítica de Bentham al Derecho natural racionalista y el contrato social como origen y fundamento de la sociedad política, siendo asimismo bien acogido por algunos seguidores del partido progresista.

Es cierto que, como indica Schwartz, la influencia de Bentham en el mundo iberoamericano fue efímera y un tanto peculiar, dado que, al haber sido conocido a través de Dumont que había recopilado trabajos previos a su conversión al radicalismo, fue visto más bien entre nosotros como un filósofo conservador, lo cual realmente no le hacía justicia.

No obstante, si miramos al presente más cercano lo que se cuenta como una anécdota acaecida en Corcubión, cerca del cabo Finisterre, corriendo el año 1835, tal vez pueda considerarse como un presagio. Habiendo sido confundido por un carlista, George Borrow («Don Jorgito el inglés») fue llevado junto al alcalde de Corcubión quien al saberlo compatriota del gran «Baitham», que equiparó a Solón, Platón y Lope de Vega, lo saludó con toda cordialidad. Lo cual prueba que incluso en lugar tan alejado de los círculos académicos la fama y el nombre de Bentham eran reverenciados y su aportación a la renovación de la sociedad recibida con gratitud y alborozo. De alguna manera, si bien todavía en el presente siglo no sea el utilitarismo excesivamente bien conocido y considerado en la Península Ibérica, desde el Noroeste de la misma, no muy lejos de cabo Finisterre, donde en el siglo XIX, se saludaba con entusiasmo al padre del utilitarismo, la sede de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, ubicada en Santiago de Compostela desde su creación en 1990 (que cuenta como presidente honorario a Pedro Schwartz y como presidenta y vicepresidente ejecutivos a Esperanza Guisán, de la Universidad de Santiago de Compostela, y Martín Diego Farrell, de la Universidad de Buenos Aires), supone una importante plataforma desde la que han empezado a trabajar conjuntamente españoles, portugueses y latinoamericanos, en el estudio crítico, reformulación y reconstrucción de la génesis del utilitarismo.

El I Encuentro Iberoamericano de Estudios Utilitaristas, celebró en abril de 1990 en Santiago de Compostela tuvo como consecuencia la creación de la mencionada Sociedad Iberoamericana de Estudios Utilitaristas de la que son miembros los más importantes estudiosos del utilitarismo en el mundo iberoamericano.

El I Congreso Iberoamericano de Estudios Utilitaristas, que se celebró en septiembre de 1991, con la participación de personalidades del ámbito iberoamericano, así como algunos miembros destacados, como

F. Rosen o John Robson, de la *International Society for Utilitarian Studies* (presidente el primero, de dicha sociedad) es todo un augurio de que la teoría utiliarista y el nombre de Mill y de Bentham serán debidamente pronunciados, debidamente apreciados, y sus doctrinas adecuadamente valoradas desde el cabo Finisterre en Galicia hasta el Cabo de Hornos en el extremo sur de América Latina.

Posiblemente dentro de muy pocos años Martín Diego Farrell tendrá que corregir el comienzo de su obra de 1983, y donde decía que el utilitarismo es una doctrina poco conocida en el mundo de habla hispana, habrá de indicar, lo que ya ahora mismo es cierto, que es una teoría de la moral, del Derecho, la Política, la Economía etc., de la que se ocupan cada día más y más los jóvenes investigadores hispano y lusoparlantes. A buen seguro que a Martín Diego Farrell, importantísimo impulsor del utilitarismo en Argentina, no le molestará en absoluto corregir las mencionadas líneas.

BIBLIOGRAFIA

Albert, H. (1978), *Ética y metaética,* Teorema, Valencia.

Bentham, J. (1970), *An introduction to the principles of morals and legislation,* en J. H. Burns y H. L. A. Hart (eds.), *The collected works of Jeremy Bentham. Principles of legislation,* The Athlone Press, London.

Bentham, J. (1983), *Constitutional Code,* ed. por Rose y Burns, *Collected Works,* Oxford.

Bentham, J. (1984), *Deontology together with a table of the springs of actions and article on Utilitarianism,* ed. por Amnon Goldworth, *Collected works of Jeremy Bentham-Philosophy,* Clarendon Press, Oxford.

Berger, F. R. (1986), *Happiness, justice and freedom,* University of California Press, California.

Bowring (ed.) (1843), *Works of Jeremy Bentham,* vol. 6, Edimburg.

Brandt, R. R. (1982), *Ethical theory* (1959), trad. cast. de E. Guisán: *Teoría ética,* Alianza, Madrid.

Colomer, J. M. (1987), *El utilitarismo,* Montesinos, Barcelona.

Dinwiddy, J. (1989), *Bentham,* OUP Oxford.

Farrell, M. D. (1983), *Utilitarismo, Ética y política,* Abeledo-Perrot, Buenos Aires.

Giorello, G. y Mondadori, M. (1982), «L'utilitarismo como filosofía del cambiamento»: *Mondoperario,* 8 septiembre, v.e. *Zona Abierta* 32 (1984).

Griffin, J. (1982), «Modern utilitarianism»: en *Revue Internationale de Philosophie, 141.*

Griffin, J. (1986), *Well-being,* Clarendon Press, Oxford.

Guisán, E., «El utilitarismo», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética,* Crítica, vol. 2 (en preparación).

Guisán, E. (1986), *Cómo ser un buen empirista en ética,* Universidad de Santiago de Compostela.

Guisán, E. (1989), «Liberalismo y socialismo en J. S. Mill»: *Arbor, 521.*

Hare, R. M. (1981), *Moral thinking,* Clarendon Press, Oxford.

Hart, H. L. A. (1982), *Essays on Bentham,* Clarendon Press, Oxford.

Holbrook, D. (1988), *Qualitative utilitarianism,* University Press of America, London.

Mill, J. S. (1986), *Autobiography,* (1826-1840), v.e. F. Mellizo, *Autobiografía,* Alianza, Madrid.

Mill, J. S. (1981), *On liberty* (1858), v.e. P. de Azcárate, *Sobre la libertad,* Alianza, Madrid.

Mill, J. S. (1980), «Bentham» (1838), en *Mill on Bentham and Coleridge,* Cambridge U. Press, Cambridge.
Mill, J. S. (1988), *The utility of religion* (1874), *La utilidad de la religión,* Alianza, Madrid, v.e. F. Mellizo.
Mill, J. S. (1978), *Principles of political economy* (1848), *Principios de economía política,* México, v.e. T. Ortiz.
Mill, J. S. (1969), «Remarks on Bentham's Philosophy» (1833), en *Collected Works,* vol. X, *Essays on ethics, religion and society,* ed. por J. M. Robson, University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul, London.
Mill, J. S. (1984), *Utilitarianism* (1861), *El utilitarismo,* Alianza, Madrid, v.e. intr. y notas E. Guisán.
Pellicani, L. (1990), «Il liberalismo socialista di John Stuart Mill»: *Mondoperario, 12.*
Pendás, B. (1988), *J. Bentham: Política y Derecho en los orígenes del Estado constitucional,* CEC, Madrid.
Pérez Luño, A. (1981), «Jeremy Bentham and legal education in the University of Salamanca during the Nineteenth Century»: *The Bentham Newsletter, 5.*
Plamenatz, J. (1966), *The English utilitarians,* Basil Blackwell, Oxford.
Raz, J. (1986), *The morality of freedom,* Clarendon Press, Oxford.
Rodríguez Braun, C. (1989), *La cuestión colonial y la economía clásica,* Alianza, Madrid.
Ryan, A. (1974), *J. S. Mill,* Routledge and Kegan Paul, London.
Schwartz, P. (1976), «La influencia de Jeremías Bentham en España»: *Información Comercial Española,* septiembre.
Schwartz, P. (1979), *The Iberian correspondence of Jeremy Bentham,* London-Madrid.
Sidgwick, H. (1963), *The methods of ethics* (1874), MacMillan, London, 1963, 1.ª ed. 1874.
Smart, J. J. C. y Williams, B. (1973), *Utilitarianism: For and Against,* Cambridge Press, Cambridge.
Sprigge, T. L. S. (1988), *The rational foundations of ethics,* Routledge and Kegan Paul, London.
Wollheim, R. (1979), «John Stuart Mill and Isaiah Berlin - The ends of Life and the Preliminaries of Morality», en A. Ryan (ed.), *The idea of freedom,* OUP, Oxford.

VITALISMO

Fernando Savater

El término «vitalismo» puede relacionarse con la ética de dos maneras diferentes: en el primer caso, se hablará de un tipo especial de ética llamada «vitalista» (tal como otras son utilitaristas, altruistas, renunciativas, etc.), caracterizada por conceder a los valores que conservan, refuerzan y ensanchan la vitalidad primacía sobre todos los demás (es decir, que convierte a la vitalidad, la cualidad y capacidad de vida, en criterio último de valoración moral de los actos humanos); en el segundo caso, se afirma que el vitalismo (tal como antes ha sido caracterizado) es de hecho el fundamento de *todas* las éticas y que todos los valores morales provienen del ansia de autoafirmación vital. En el primer caso, el vitalismo es un tipo de ética (entre otros); en el segundo, es la clave para comprender el sentido de las recomendaciones y prohibiciones de cualquier ética. Ambas perspectivas son distintas y no tienen forzosamente que darse juntas, aunque por supuesto es posible y aun lógico que un ético vitalista en el primero de los sentidos interprete las restantes éticas de acuerdo con el segundo, teniéndolas por intentos *confusos, disfrazados* o *fallidos* de vitalismo moral explícito.

En ambos modos se parte de un supuesto básico: todo lo existente quiere perseverar en su ser. La formulación más célebre y contundente de este punto de partida se encuentra en la teoría del *conatus,* axiomáticamente afirmada por Spinoza en su *Ética.* En el caso de los vivientes, el ser que pretenden conservar es precisamente un *ser vivo,* una forma específica de vitalidad. Se trata de una tendencia instintiva (un complejo de instintos) que en el tipo humano se hace *reflexiva* de acuerdo a parámetros de los que hablaremos más adelante. Lo relevante ahora es señalar que para el vitalista ético (tanto *relativo* —primero de los casos expuestos en el párrafo anterior— como *absoluto* —el segundo—) el proyecto moral guarda continuidad con procesos instintivos, es decir: no deliberados, que lo subyacen y preceden. Como veremos después, ello no equi-

vale a decir que el vitalismo sea siempre un «naturalismo» ético, al menos si atendemos al uso más común de esta caracterización. Queda de momento subrayado que para el vitalista lo ético prolonga y estiliza algo que no lo es, algo que ni siquiera es consciente y mucho menos elegido.

Por tanto, el vitalismo (relativo o/y absoluto) parece incurrir de lleno en lo que a partir de Hume y sobre todo de Moore suele llamarse «falacia naturalista», es decir, el paso injustificable del «es» al «debe». De una enumeración de hechos, o sea de aspectos efectivos del ser, por importantes o básicos que quepa considerarlos, no puede deducirse ningún deber ser, ningún valor moral auténtico. El vitalista supera sin remilgos esta objeción académica. Lo que convierte un aspecto del ser en un deber ser moral (dicho de otro modo, en un *valor* ético) es el *querer* humano que lo distingue y recomienda. El «quiero» del hombre es el equivalente en ética del *fiat* divino que, según el libro del Génesis, originó el mundo y sus huéspedes. Ahora bien, tiene que haber un *querer* radical, primordial, del cual deriven adecuada o inadecuadamente los restantes quereres humanos, creadores de valores. Moore tiene cierta razón al decir que al puro «es» le faltará siempre algo para convertirse en «debe»; y desde luego el querer que colma ese hiato es sin duda un puro hecho del mundo, como cualquier otro, aunque único en su género: se trata de algo no deliberado ni elegido —forzoso con la más necesaria de las fuerzas, por tanto— que *promueve* necesariamente la deliberación y la elección. El *querer ser* del *conatus* humano es un hecho pero que hace necesaria la relativa autonomía de los sujetos vivientes que da paso a la reflexión moral.

Desde este punto se atisba la elucidación de la *paradoja de la libertad* en Spinoza y Schopenhauer. Ambos pensadores fueron vitalistas morales explícitos, aunque el segundo reconoció el vitalismo de las morales vigentes para oponerse a él en el mismo momento de confirmarlo (de acuerdo con una inversión racional de la vitalidad que analizaremos luego). Pues bien, tanto uno como otro niegan una libertad moral que no asuma verse determinada por el hecho primordial de que se es lo que se es, pero a la vez afirman que somos seres que han de elegir para ir *desvelando* y *cumpliendo* su propio ser. De este modo, *la libertad elige pero no puede ser elegida; ha de deliberar por imposición indeliberada.* El autoafirmativo *conatus* por el que todo lo existente quiere a cualquier precio perseverar en su ser, lo que Schopenhauer llama manifestación concreta y discreta de la voluntad universal, encierra en el tipo humano una especial cláusula reflexiva: para los hombres, *ser* es *vivir, vivir* es *querer* vivir, y *querer* vivir es *no saber* del todo cómo vivir, o sea, tener que *articular racionalmente* el deseo primordial y *decidir* cómo vivir entre diferentes y aun opuestas *formas de vida.* Sobre todo ello tendremos que volver más adelante.

Regresemos ahora al comienzo: si la ética pretende discernir entre lo debido y lo indebido, lo bueno y lo malo, el vitalista moral asegura que lo debido es cuanto colabora con la vida para magnificarla y asegu-

rarla, siendo indebido y malo cuanto la compromete y la desmiente. ¿Puede decirse entonces que el mal absoluto para el vitalismo es *la muerte*? Según lo que entendamos por tal. En sí misma, la muerte es condición de la vida, la más importante de todas: cuanto está vivo lo está porque puede morir, porque aún resiste las asechanzas de la muerte. Tanto Spinoza como Schopenhauer, tan opuestos en otros aspectos, aseguran que la muerte no es más que un incidente *exterior* al decurso individual de la vida, pero que en ella nada hay de auténticamente universal digno de ser pensado: no es un principio de la misma magnitud que la vida sino una condición propia de cada recorrido particular de ésta. Para el vitalista morir no es grave, lo grave sería no haber vivido. Lo malo de la muerte (desde la perspectiva de la ética vitalista) es su *conciencia* en nosotros, la debilidad y la tristeza que provienen de la representación permanente de la muerte en el único ser vivo del planeta que puede imaginarla. De aquí el proyecto moral de representarse la vida y de orientar la propia conducta de acuerdo con esa representación, que constituye la contrapartida simbólica y tónica de la presciencia de la muerte que diferencia al hombre de los demás vivientes.

Pues en este punto radica la inflexión diferencial de la vida humana respecto a la de plantas y animales. Para los hombres, entendidos en la dimensión de voluntad y razón que a la ética puede interesar, ni la vida ni la muerte son primordialmente sucesos biológicos que les determinan sino *representaciones simbólicas* a partir de las cuales pretenden determinarse a sí mismos. Observamos que los restantes seres vivos nacen, viven y mueren, según instintos y mecanismos respecto a los cuales no parecen establecer ninguna distancia reflexiva. Los hombres nos representamos en cambio vida y muerte, convirtiéndolas en mucho más que cláusulas de funcionamiento: en fuente de deseo o de aversión que orientan imprescindiblemente nuestra actividad. Llamamos «vida» a la representación de la vida y muerte también a lo que la representa (hablo siempre del plano que corresponde a la reflexión ética), hasta tal punto que la vida simbólica —la verdadera vida en el plano de la representación— puede equivaler en el nivel físico-biológico a la muerte. Es decir: en cuanto representaciones simbólicas, proyectamos vida sobre los fenómenos de la vida y *también* sobre los de la muerte; de igual modo, la muerte simbólica invade nuestra representación de la vida tanto como la de la muerte y más allá de lo que ésta pueda suponer objetivamente considerada. A fuerza de querer vivir el hombre puede arrostrar la muerte o ver en ciertas formas de vida expresiones más patentemente muertas que la muerte propiamente dicha.

Sobre todo la representación de la vida está sellada por la conciencia permanente de la *posibilidad* de la muerte. El ser humano es el único viviente que anticipa la inexorabilidad de su muerte, que espía sin sosiego los anuncios de la muerte y sus efectos previos. Así brota nuestra experiencia del *tiempo,* entendido no como medida sino como duración: pues dura lo que ha de cesar, sólo permanece lo que *aún* permanece, lo con-

tingente. En nuestro siglo Martin Heidegger es quien ha vinculado con mayor finura dialéctica en sus primeras obras el tiempo como constante vivencia de lo inconstante y como vocación de muerte con lo distintivo de la condición humana. En cuanto es algo más que registro o memoria de datos sensoriales, la conciencia del hombre es constancia de la aniquilación del hombre y también rebeldía (sea como negación de la evidencia o búsqueda de paliativos que la remedien) contra dicha aniquilación. La conciencia atestigua nuestra mortalidad y trata de idear expedientes para retrasar o edulcorar socialmente la muerte; pero algo no consciente que sustenta y pone en marcha la conciencia bloquea toda representación positiva de la muerte y se obstina en no vincularse más que con la vida, con cuanto es vida. Ese vitalismo pre-consciente es la referencia final de todo el complejísimo empeño simbólico de negación de la muerte llamado *cultura*.

Puede decirse que la cultura humana, en cuanto prótesis simbólica de inmortalidad, fusiona la conciencia de la muerte y la inconsciencia de la vida en fábulas, ritos y técnicas. Así brotan también las leyes y, por supuesto, las normas éticas. Y es que *quererse* inmortal no es incompatible con *saberse* mortal, sino complementario. La inmortalidad no es un dato nuevo, antibiológico, sino un *comportamiento* peculiar ante la representación de la muerte. Frente a lo evidentemente perecedero de los individuos humanos, la sociedad siempre ha ofrecido un mecanismo colectivo de inmortalidad en el que cada individuo pudiese anclar su innata sed vital. Mitos y ritos sociales pretenden contrarrestar los efectos anticipados de la muerte, poniendo fuerza allí donde apunta la debilidad, fecundidad donde amenaza lo definitivamente estéril, compañía y comunicación donde cabe temer irreversible soledad y silencio, conmemoración contra la erosión del olvido y, en general, *perduración* más allá de la evidencia misma de la muerte contra la aniquilación que ésta representa de modo patente para la conciencia. Por ello los rituales funerarios y no la utilización más o menos desarrollada de instrumentos son la piedra de toque que distingue la cultura humana de cualquier supuesta «cultura» animal. La vida humana es social no sólo para defenderse de los peligros naturales sino sobre todo para *compensar* vitalmente la también social presciencia distintivamente humana de la muerte.

Esa inmortalidad que la institución social ofrece a nivel colectivo, la ética pretende reforzarla o en ciertos casos sustituirla en el plano individual. En sus niveles más incipientes y gregarios, la moral (a la que la ética añade una especie de distancia reflexiva y crítica) no es sino la interiorización de las pautas elementales que permiten asentir personalmente a la inmortalidad social. Más adelante, empero, la moral se desarrolla como el conjunto de prácticas intencionales que permiten a cada cual adoptar la estrategia de la inmortalidad frente a la representación de la muerte: sea como apoyo a instituciones sociales vigentes o incluso como medio de independizarse de ellas subjetivamente cuando el devenir histórico erosiona y compromete su eficacia. Cuando la inmortalidad social

funciona eficazmente parece decir a cada uno de sus clientes: «No temas, aquí tendrás un resguardo frente a las obras de la muerte, aquí encontrarás una compensación de *sentido* frente al sinsentido absoluto de la aniquilación personal». Pero la conducta ética, en cuanto va más allá de la pura adaptación a la normativa social (en este último caso forma parte del acatamiento interno de esa tranquilizadora exhortación social antes transcrita), busca una invulnerabilidad interior ante la aniquilación, un sentido subjetivo e intrasferible ante el próximo sinsentido general. El horror ante la muerte, la desesperación frente a su inminencia («¿qué más da todo a fin de cuentas, *ante* el fin de la cuenta?»), el apresuramiento miope que impone a los intereses, dictan las acciones sin *miramientos,* radicalmente desconsideradas, que todas las preceptivas morales mínimamente evolucionadas desaconsejan. Incluso siempre está presente —tanto en la sociedad como en el comportamiento individual— la utilización de la muerte ajena como reforzamiento de la vida propia, el basar la vitalidad en el manejo de la amenaza mortífera o en su puesta en práctica. La actitud moral, por el contrario, se sitúa frente a la muerte como si ésta hubiese sido en lo esencial (el imperio de su terror) *ya* vencida: es decir, considerándola no como la abrumadora negación de cuanto somos sino como otro trámite —bien que esencial— de nuestra condición. Y desde luego renunciando a la instrumentalización (simbólica o fáctica) de la muerte contra otros como pedestal en el que afianzar y desde el que ampliar la mejor vida para uno mismo. Recientemente Agnes Heller ha insistido en percibir el proyecto ético como adopción por mortales conscientes de la estrategia de la inmortalidad, renunciando por tanto a los usos de la muerte y a sus dictámenes derrotistas o sanguinarios.

Hablar de «inmortalidad» puede sonar a posición eminentemente religiosa, en el sentido de que todas las religiones (con la discutible pero importante excepción del budismo) convierten la muerte no en un final sino en un tránsito y aseguran más allá la perduración de la vida, con justicieras repercusiones de la conducta seguida antes en el mundo sublunar. En este aspecto, la religión no es sino la *duplicación* trascendente del orden social: más allá de la muerte continúa la vida en cuanto *vida social,* sometida a una autoridad contra la cual ya no cabe rebelión, soborno ni engaño. El individuo vuelve a encontrar una ley externa pero en este caso desprovisto de confusiones, debilidades y abusos... salvo el intrínseco abuso de ser externa. La postura de inmortalidad de la ética *laica* (en cuanto no fundada en un razonamiento religioso) es sin embargo radicalmente distinta. La autoridad que resguarda ante las obras de la muerte y proporciona sentido a la vida activa no está fuera del sujeto que actúa: la ley es *autónoma* porque se la tiene como fundada en la intersección inmanente de voluntad y razón. De la dificultad de *pensar* a fondo este planteamiento da medida la ambivalencia final del propio Kant, acuñador insigne de la distinción entre moral autónoma y heterónoma pero en último término guardando la *exigencia* de una heterónoma recompensa *post mortem* como desenlace de su *Crítica de la razón práctica.*

Véase, de todos modos, que tanto la actitud moral religiosa como la autónoma o laica son esencialmente vitalistas. La creencia en *otra* vida resulta ser también un acto de fe en la vida y un deseo de vivir mejor y más plenamente logrado por medio de ciertos comportamientos. Es la representación intacta de la vida lo que cuenta, incluso oponiéndose a las evidencias de los hechos biológicos. Pero la aceptación de la vida en la ética laica es más plena que en la religiosa, aunque su ambición parece más modesta. El hombre religioso convierte la muerte en una simple apariencia, una ilusión *sin futuro.* El laico admite que la libertad del presente se ve reforzada en lugar de negada por el futuro cierto de la muerte: el sentido y garantía que la acción ética conquista no siguen a ésta como recompensas o castigos exteriores sino que la acompañan intrínsecamente, como sus *creaciones* más propias e inmediatas. La muerte lo destruye todo en la individualidad exteriormente, es decir: cuando llega y sólo cuando llega, pero no alcanza a la individualidad misma en tanto ésta constituye lo que se afirma sin dejarse subyugar por la representación de la muerte venidera. Puede decirse que la religión apuesta por algo mejor que la vida (por una vida purgada de sus contraindicaciones mortíferas) mientras que la ética opta por una vida mejor pero que no reniega de su conflictiva contingencia.

Como fue antes señalado, la vida potenciada por el vitalismo como propuesta ética es una vida estilizada en representación y juego simbólico. Diríamos casi que el vitalismo cultiva las *metáforas* de la vida o, si se prefiere, que pone el criterio moral en la vida considerada como metáfora de sí misma. Por ello hemos podido afirmar que también es vitalismo la promesa característicamente religiosa de *vida eterna,* aunque la fidelidad a tal promesa haga que los creyentes renuncien a los goces y exultaciones de la vida terrenal e incluso los convierta en enemigos de esta «falsa vida» por mor de la venidera, auténtica y perdurable. Incluso las actitudes más denodadamente renunciativas, que ni siquiera prometen la satisfacción póstuma de una vida inacabable, pueden ser vinculadas *a contrario* con el vitalismo. En el budismo, por ejemplo, se da la conjunción del pleno respeto preceptivo a toda forma de vida, por ínfima que sea, con la pretensión de anular el deseo entendido como motor de la vida y por tanto del dolor. La vida es un mal, una cadena de sufrimientos, pero cada cual debe ir rompiéndola por sí mismo en sucesivas reencarnaciones paulatinamente *desvitalizadoras.* ¿No puede leerse en esta doctrina, a contraluz por así decir, una desaforada *obsesión* por la vida y sobre todo por la permanente zozobra mortífera que la roe? ¿No es posible leer esta ascética de la indiferencia como el intento de colmar el deseo absoluto, el deseo ultravital que acabase con todos los demás deseos? ¿No será la mayor tarea de la voluntad empeñarse en aniquilar todas sus palpitaciones y todas sus empresas? Aún mejor puede verse este *vitalismo invertido* en la filosofía de Schopenhauer, quizá el pensador que mayor brío ha dedicado a describir reflexivamente lo que *supone* estar vivo. Convencido de que es la voluntad la que nos individualiza vital-

mente, condenando a cada ser al sufrimiento por la tortura del deseo y al horror por la representación de la muerte personal, Schopenhauer propone como el más alto objetivo del individuo consciente la autosupresión voluntaria de la voluntad de vida en él encarnada. Cualquier otra estrategia moral le parece simple acatamiento de la omnipotente y desaforada apetencia de vivir a toda costa. Pero parece no advertir que su recomendación encierra la máxima autoafirmación de la arrogancia individualista, rebelde contra la especie como contra toda su sustancia genérica: lejos de verse expulsada por la abnegación racional, en ciertos individuos excelsos la propia voluntad vital habría de lograr la máxima pirueta de bloquear su ímpetu vulgar, su contenido más *común,* es decir, conseguiría *ascender* por encima de sí misma... haciéndose a la par única y vacía, indolora en su pureza, superadora ya de todo esfuerzo por permanecer, *inatacable...*

Según el punto de vista del vitalismo absoluto, la representación de la vida es criterio último de *cualquier* ética, por alejada que parezca del apego a los vigores y gozos de la existencia considerada en su estricto sentido biológico. El individuo, sea personal o colectivo, nunca puede proponerse un ideal que no esté inspirado en la vida, venga tal inspiración del apego amoroso o del miedo y la sublevación ante sus dolores (movimientos anímicos estos últimos tan tónicamente vitales como cualesquiera otros). Resumiendo: *la moral aspira siempre a una vida mejor y nunca a algo mejor que la vida.* Dado que todos nuestros criterios de «mejor» y «peor» provienen de valores aprendidos a la fuerza en la vida misma (tema en el que insistió Nietzsche sobradamente), la afirmación anterior se hace demasiado obvia (a pesar de su apariencia paradójica para quienes no distinguen entre «vida» y «representación simbólica de la vida») y en cierto modo estéril: todos los gatos resultan irrefutablemente pardos en la noche vitalista... Deberíamos, pues, centrarnos ahora en las éticas vitalistas en un sentido más restringido y propio: o sea, aquellas morales que propugnan *prima facie* valores derivados de la representación más evidente y *afirmativa* de la vida, frente a las que adoptan una representación vital trascendente a la vida tal como la experimentamos día a día, o incluso francamente negativa respecto a sus cláusulas inevitables (dolor, frustación, antagonismo, muerte, etc...).

Pero tampoco las éticas estrictamente vitalistas son todas idénticas, ni mucho menos. Algunas entienden el ideal de vida como adaptación racional a un orden cuya sencillez natural debe ser reflejada por una pareja sencillez cultural (caso de Epicuro), otras admiten una superior complejidad cultural que adapte el caso humano a la infinita complejidad natural pero sin pretender nunca violentarla (caso de Spinoza), y las hay que convierten el artificio cultural en prolongación transgresora y potencialmente ilimitada de los condicionamientos naturales dados (caso de Nietzsche). En líneas generales, el debate se establece fundamentalmente entre los dos polos de lo vital, la *naturaleza* y la *cultura.* La naturaleza crea e insufla la vida, estableciendo sus lineamientos genéricos, que compartimos con otros muchos seres; la cultura (comunidad, arte, ciencia, reli-

gión, etc...) recoge y potencia esos lineamientos naturales de la vida, reforzándolos, potenciándolos y dándoles su perfil específicamente humano... pero también en ocasiones desvirtuándolos y comprometiéndolos gravemente. Por lo común se da en los planteamientos vitalistas una mayor confianza en los dictados de la naturaleza que en los de la cultura, considerados éstos como amortiguadores colectivos que hacen palidecer y que a veces corrompen la estimulante pauta de conducta brindada por los primeros al individuo que sabe asumirlos. Por volver a los tres paradigmas de vitalismo antes enunciados, los antiguos epicúreos prestaron máximo crédito a la naturaleza en su más desnudo y simple funcionamiento, mientras que la cultura la aceptaron sólo de modo *minimalista,* es decir en cuanto brinda artilugios «blandos» que complementan lo natural sin exasperarlo o contradecirlo (semi-instituciones como la amistad, por ejemplo, o la conversación sosegada...); Spinoza concede mucha mayor importancia al artificio cultural, sobre todo en su vertiente política, que considera imprescindible como prótesis correctiva de esa debilidad *natural* humana que el aislamiento silvestre y la ausencia de leyes harían insoportable (aunque la ciudad injustamente gobernada pervierte la natural alianza entre los hombres y reinventa los males debilitadores del aislamiento); el máximo énfasis culturalista corresponde a Nietzsche, cuyo ideal de vida no es el ajustado cumplimiento de una fatalidad natural sino la creación personal de un destino *artístico* (en cierto modo, sin embargo, la cultura misma queda naturalizada o *biologizada* como un ámbito de determinaciones surgidas más de la inconsciencia que de la deliberación racional y en donde se lleva a cabo el enfrentamiento que selecciona entre lo alto y lo bajo, lo reforzador y lo debilitador).

Pese a esta diversidad de enfoques, que aún cabría acentuar desde otros parámetros de consideración analítica, es posible enunciar una serie de rasgos comunes que caracterizan a todos los vitalismos éticos estrictamente considerados. Enunciemos unos cuantos, sin pretensión exhaustiva (y recordando que el «vitalismo», en cuanto categoría taxonómica de la historia de las ideas morales, es algo convencional y por tanto sometido a discusión en lo referente a muchos casos ambiguos):

1. Aceptación —implícita o explícita— del *valor de la vida* en sí misma como algo incuestionable, sin requisitos previos. Lo valioso en términos absolutos es vivir y todo lo que resulta parcialmente valioso dentro de la vida gana este aprecio porque mantiene, consolida o intensifica nuestro vivir. Difieren los vitalismos, en cambio, en su preferencia entre «intensidad» o «conservación» de la vida, calidades no incompatibles, claro está, pero que con frecuencia no pueden aumentar sino en forma inversamente proporcional una respecto de otra. Dentro del valor de la vida se da en los vitalismos por asumido y compensado el riesgo de la muerte, aunque en ocasiones se niegue a ésta toda relevancia como objeto de conocimiento (Spinoza) o se adopte una postura abiertamente hostil hacia su esencial incomodidad (Miguel de Unamuno, Elías Canetti).

Escapa al propósito de este estudio analizar el caso de la *pulsión de muerte* que forma parte de la teoría psicoanalítica de Freud y que constituiría —caso de ser admitida— algo así como el envés contrapuntístico de las representaciones de la vida en la psique humana.

2. El primer axioma del vitalismo afirma que *actuar* es algo en sí mismo deseable y básicamente placentero. Y ello aunque la acción vaya siempre de hecho acompañada de trabas, esfuerzos y peligros. El cansancio de la acción es siempre preferible al reposo inactivo, las encrucijadas del obrar son más satisfactorias que la linealidad sin compromisos de la pasividad. Desde luego, ciertos tipos de vitalismo valoran más la vocación activa de los hombres que otros y hay así una indudable *aceleración* del vitalismo de Epicuro al de Pico de la Mirándola o al de Nietzsche. Pero cabe recordar que lo que cuenta en esta exaltación del actuar no es principalmente la magnitud (en el espacio o en el tiempo) de la acción realizada, ni su trascendencia histórica, sino su cualidad *dinámica* frente a lo exánime de la quietud renunciativa que considera signo de imperfección la tendencia a cualquier clase de gestos...

3. Se deduce en buena medida del anterior. Consiste en la primacía concedida por el vitalismo a lo original y creador por encima de lo rutinario, a lo que revela *libertad* (entendiendo por tal la ruptura significativa con lo previsible) frente a la mera continuidad del orden. Se da por tanto en casi todas las formas de vitalismo una marcada preferencia por lo que individualiza más que por el unanimismo gregario. Reforzar en la persona lo *egregio* (en el sentido etimológico de la palabra), lo que revela invención y distinción ante la pereza de lo vulgar, son rasgos que comparten a fin de cuentas el plácido sabio epicúreo y el hipertónico ultrahombre nietzscheano. De todas formas, este individualismo básico no tiene por qué equivaler al desinterés por lo colectivo: uno de los rasgos presentes en numerosos vitalismos es su carácter *expansivo,* incluso heroico, su afán de acuñar ideales y emprender proyectos que puedan galvanizar la inercia comunitaria, vigorizando la languidez mayoritaria del grupo y remediando en él las taras de la representación de la muerte.

4. Los vitalismos en terreno ético conceden una importancia primordial en la configuración del criterio valorativo a componentes dinámicos de la subjetividad como las *pasiones,* los *sentimientos,* en general todo lo relativo a la afectividad y sensibilidad humanas. Su actitud a este respecto es lo más opuesto que quepa imaginar al formalismo (kantiano o de cualquier otra variante), con su rechazo frontal al elemento *patológico* en la determinación asépticamente racional de la máxima que ha de regir la conducta moralmente positiva. Incluso un vitalista como Spinoza, que privilegia decididamente la razón como el elemento propiamente activo de lo humano por encima de las pasiones que nos someten a las apreciaciones confusas brotadas de la múltiple influencia de todos

los cuerpos sobre el nuestro, descarta la posibilidad de que el sabio pueda someter o renunciar a su parte afectiva para conseguir la dirección atinada de su conducta: sólo un afecto puede llegar a doblegar a otro, nunca la abstracción racional pura por inatacable que sea en su coherencia. El sabio alcanzará la virtud por medio de la utilización de afectos armonizados por la razón (y aun *potenciados* por ésta, si queremos entender así su referencia exploratoria a que «nadie sabe aún lo que puede un cuerpo»), nunca por la ascética catarsis antipatológica. Se da por tanto en la moral vitalista una suerte de *confianza* básica en el *cuerpo* (y en sus referentes pulsionales en la psique) como inspirador pre-racional del comportamiento preferible, frente a la desconfianza o el abierto repudio por sus «bajos instintos» que le profesan otras normativas morales. Aun cuando la razón cuente con la primacía en la organización moral de la conducta, se trata de una razón apasionadamente implicada en los intensos intereses vitales que revela mejor el sentimiento que el cálculo: en este sentido habló Ortega y Gasset de la *razón vital* (especialmente en su ensayo fundamental, *El tema de nuestro tiempo),* sin duda una fórmula más afortunada y rica en posibilidades que la de *Conocimiento e interés* de Habermas pero que puede hacer buen trecho junto a ella.

5. Es muy característico de la actitud vitalista, como consecuencia de lo expuesto en el apartado anterior, la consideración francamente positiva del *placer* en el diseño de la vida auténticamente buena. En último término, si las éticas pueden dividirse en dos grandes grupos —las que niegan la dignidad moral de las recompensas visibles y sensibles de este mundo, frente a las que las aceptan como únicas verdaderas, estableciendo que se debe aprender a discernir entre ellas, pero sin pretender trascenderlas—, las éticas vitalistas son decididamente *afirmativas,* perteneciendo pues al segundo de estos dos tipos. El placer permite *experimentar* con mayor o menor plenitud la afirmación de la vida, de su pujanza exuberante o indomable, pero también de su rara delicadeza, no apta para todos los paladares. Como en otros aspectos de la mencionada contraposición entre naturaleza y cultura, se impone también aquí la bifurcación entre los vitalismos partidarios de placeres más bien «naturales» (sencillos, incluso frugales, caracterizados por un bienhumorado contento sin ansiedad) y los que no desdeñan otros basados en lo «cultural» (reconocimiento público de la propia excelencia, gloria, triunfo sobre los rivales, ejercicio contundente del mando o de la influencia, creación artística, etc...). Los psicoanalistas también distinguen entre «placeres de órgano» y «placeres de la representación», siendo estos últimos los que terminan casi siempre por prevalecer, con sus recompensas más sofisticadas y que suelen arrastrar en mayor o menor grado el compromiso de una desazón infinita que no conoce la palabra «saciedad».

6. La consideración positiva del placer no comporta directamente animadversión sin condiciones al *dolor,* por lo mismo que la afirmación de

la vida no implica en todo caso rechazo absoluto de la muerte. En muchas ocasiones la fidelidad al placer en busca de refinamiento y exquisitez exige cierta capacidad de sufrir. El dolor no es sólo alternancia que escande la serie de los placeres y los prepara, sino la condición que permite en muchas ocasiones disfrutarlos (aunque para el vitalista los placeres no sean simples formas de apagamiento momentáneo del dolor —como suponen Schopenhauer y, en cierto modo, Freud— sino también algo positivo, con ímpetu propio). Incluso puede darse en el vitalismo (el caso de Nietzsche es aquí paradigmático pero, antes que él y con tono mucho más truculento no debemos olvidar al Joseph de Maistre de las consideraciones sobre el verdugo, la Inquisición y la guerra) una apreciación elogiosa de los efectos culturales de la *crueldad* como buril psicofísico que talla comportamientos humanos cuya disciplina permite tonificar la creatividad, tanto de ciertos individuos como de las sociedades. En cambio no hay en los vitalismos ni la menor exaltación de las dóciles virtudes renunciativas (humildad, arrepentimiento, sacrificio, etc...) sobre las que tanto ha insistido la moral cristiana. Todas estas disposiciones encierran un básico *menosprecio* de la propia valía y de lo pertinente del interés personal que son ajenos al vitalismo: el núcleo motivacional de la ética vitalista es siempre, de un modo u otro, el *amor propio.* Aunque por supuesto en ocasiones el amor propio dicta actitudes que en sus efectos son semejantes a la renuncia, la abnegación o la contrición, el *apego al propio ser* del que brotan las hace extrañas a la innovación cristiana (la cual, como antes señalábamos, también puede ser leída en otro registro como un vitalista apego al propio ser de signo trascendente). Fue Agustín en primer lugar y después Pascal, junto a moralistas jansenistas como La Rochefoucauld, los que denunciaron esta diferencia motivacional que cambia completamente de signo las virtudes paganas (de un vitalismo inmanente o propiamente dicho, aquél cuyo perfil estamos realizando por medio de estos puntos) y las cristianas (antivitales o, si se prefiere, de un vitalismo trascendente, pasado por la renuncia a la vida terrena para conquistar otra más perdurable).

7. Desde el punto de vista propiamente técnico de la ética, quizá lo más relevante del vitalismo en este campo sea la ausencia en su planteamiento moral de nociones tan prestigiadas por otros como las de *obligación, culpa* o *sanción.* No puede haber otro refuerzo de esta normativa permanentemente abierta que el contento racional derivado de su puesta en práctica o la contrariedad —el íntimo fastidio— de saber que uno ha quedado por debajo de las propias expectativas de excelencia. Cualquier sentimiento culpabilizador (por no hablar de castigos o recompensas exteriores al ejercicio mismo de la conducta) no hace sino mellar y ensombrecer el vigor específicamente moral que intenta dirigir las elecciones de comportamiento. Uno de los que mejor han insistido sobre este punto (desde el propio título de su obra principal) es Jean-Marie Guyau, autor del *Esbozo de una moral sin obligación, ni sanción.* Para Guyau,

vitalista moral donde los haya de corte fundamentalmente naturalista, los preceptos morales inspirados por la vida funcionan del mismo modo que las llamadas leyes de la naturaleza: no comportan culpabilidad ni sanción, solamente efectos determinados que explicitan su adecuación como guías de una conducta cuerda. El punto más interesante es el de la «obligación» o «deber» moral, de tanta relevancia en la ética kantiana y otras. Para el vitalismo, las nociones morales ascienden en una gradación que va desde reglas higiénicas y chatamente estratégicas de conducta hasta el equivalente a un máximo de *santidad* (diría Spinoza: «sabiduría»). Por importante que sea dicho ascenso, no alcanza a darse auténtico salto cualitativo entre unas y otras, aunque la diferencia de riqueza e intensidad llegue a ser enorme. Es decir: en el nivel más bajo o en el más alto es *pertinente* conducirse moralmente, pero no es *obligatorio* ante ningún tipo de instancia interna o externa capaz de sanción. Aún más claro: el comportamiento que llamamos «bueno» o «mejor» nunca puede proclamarse «obligatorio» sin perder su sesgo ético y hacerse político, religioso, lógico, etc... Y es que *no hay razones morales —desde un punto de vista vitalista— que obliguen a comportarse moralmente.* La inspiración moral a partir de la representación de la vida apunta hacia lo que queremos y podemos hacer, no hacia ningún tipo de deber ser.

Sin duda aún podrían señalarse otros rasgos distintivos más o menos comunes, pero creo que los indicados bastan para diseñar el perfil de los vitalismos morales en el sentido relativo o estricto antes mencionado. Como coda final, cabe señalar un cierto matiz *trágico* en esta actitud ética, que la sitúa a fin de cuentas más allá de los «optimismos» y «pesimismos» morales, nada infrecuentes. La vida conlleva permanente desgarramiento en el plano individual y excluye la verosimilitud de cualquier ideal reconciliador, cuyo simple *equilibrio* sería profundamente antivital y opuesto al conflicto que subyace a todas las cosas... al menos desde la perspectiva de un observador personal y contingente. El vitalismo ético no es incompatible con la serenidad pero sí con la autocomplacencia.

INDICE ANALITICO

INDICE DE NOMBRES

NOTA BIOGRAFICA DE AUTORES

María José Agra Romero (1956). Especialista en filosofía moral y política. Desarrolla su labor académica en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Santiago de Compostela. Autora de *John Rawls: El sentido de justicia en una sociedad democrática* (1985). Colaboradora en *Convicciones políticas y responsabilidades éticas* (1990), *Filosofía política. Razón e historia* (1991).

Victoria Camps (1941). Especialista en filosofía moral y política. Catedrática de Ética en la Universidad Autónoma de Barcelona. Autora de *Los teólogos de la muerte de Dios* (1969), *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica* (1976), *La imaginación ética* (1983, [2]1991), *Ética, retórica y política* (1988), *Virtudes públicas* (1990).

Adela Cortina. Especialista en ética y filosofía política. Catedrática de Filosofía del Derecho, Moral y Política en la Universidad de Valencia. Autora de *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* (1985), *Ética mínima* (1986), *Ética sin moral* (1990), *La moral del camaleón* (1991).

José María G. Gómez-Heras (1935). Especialista en ética e historia del pensamiento contemporáneo. Catedrático de Filosofía Moral y Política en la Universidad de Salamanca. Autor de *Sociedad y utopía en E. Bloch* (1977), *Cultura burguesa y restauración católica* (1975), *Historia y razón* (1985), *Religión y modernidad* (1986), *El Apriori del mundo de la vida* (1989).

Juliana González (1936). Especialista en ética y filosofía griega. Desarrolla su labor académica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Autora de *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol* (1986), *El malestar en la moral. Freud y la crisis de la ética* (1986), *Ética y libertad* (1989). Colaboradora en *El ser y la expresión* (1990).

Osvaldo Guariglia (1938). Especialista en filosofía práctica. Desarrolla su labor académica en la Universidad de Buenos Aires y en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Autor de *Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzleher des Aristoteles* (1978), *Ideología, verdad y legitimación* (1988), *Ética y política según Aristóteles* (1992).

Esperanza Guisán (1940). Especialista en filosofía del derecho, moral y política. Desarrolla su labor académica en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Santiago de Compostela. Autora de *Cómo ser un buen empirista en ética* (1985), *Razón y pasión en ética* (1986), *Manifiesto hedonista* (1990), *La ética mira a la izquierda* (1992).

Ricardo Maliandi (1930). Especialista en ética, filosofía contemporánea y antropología filosófica. Desarrolla su labor académica en la Universidad de Buenos Aires, el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, la Academia Nacional de Ciencias y la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas. Autor de *Wertobiektivität und Realitätserfahrung* (1966), *Cultura y conflicto* (1984), *Ética: conceptos y problemas* (1991), *Transformación y síntesis* (1992).

Carlos S. Nino (1943). Especialista en filosofía del derecho y derecho constitucional. Desarrolla su labor académica en la Universidad de Buenos Aires y en el Centro de Estudios Institucionales. Autor de *Los límites de la responsabilidad penal* (1980), *La legítima defensa: fundamentación y régimen jurídico* (1982), *Ética y derechos humanos* (1984, 1989, 1991), *Fundamentos de Derecho Constitucional* (1992), *Raíz al margen de la ley* (1992).

Fernando Salmerón (1925). Especialista en ética y filosofía contemporánea. Desarrolla su labora académica en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Autor de *Las mocedades de Ortega y Gasset* (1959, ^{3}1980), *Cuestiones educativas y páginas sobre México* (1962, ^{2}1980), *La filosofía y las actitudes morales* (1971, ^{4}1991), *Ensayos filosóficos* (1988), *Enseñanza y filosofía* (1991).

Fernando Savater (1947). Especialista en ética. Desarrolla su labor académica en la Universidad del País Vasco. Autor de *Invitación a la ética* (^{4}1986), *La tarea del héroe* (^{5}1986), *Ética como amor propio* (1988).

Carlos Thiebaut (1949). Especialista en filosofía y ética. Desarrolla su labor académica en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid. Autor de *Cabe Aristóteles* (1988), *Historia del nombrar* (1990), *Los límites de la comunidad* (1992). Editor de *La ética de la Ilustración* (1991).

Ramón Vargas-Machuca (1948). Especialista en filosofía política. Desarrolla su labor académica en la Universidad de Cádiz. Autor de *El poder moral de la razón* (1982) y, en colaboración con Miguel A. Quintanilla, *La utopía racional* (1989).